# XIX. JAHRESBERICHT

über das

# GYMNASIUM ZU BUNZLAU

womit zu der

**öffentlichen Prüfung**

**am 26. März,**

und zu dem

**Valedictions-Actus**

**am 28. März 1877**

ehrerbietigst einladet

**der Director Dr. F. W. BEISERT.**

INHALT:



**BUNZLAU 1877.**

C. A. Voigt's Buchdruckerei in Bunzlau.

1877. Programm Nr. 144.



# XIX. JAHRESBERICHT

über das

# GYMNASIUM ZU BUNZLAU

womit zu der

## öffentlichen Prüfung
**am 26. März,**

und zu dem

## Valedictions-Actus
**am 28. März 1877**

ehrerbietigst einladet

**der Director Dr. F. W. BEISERT.**

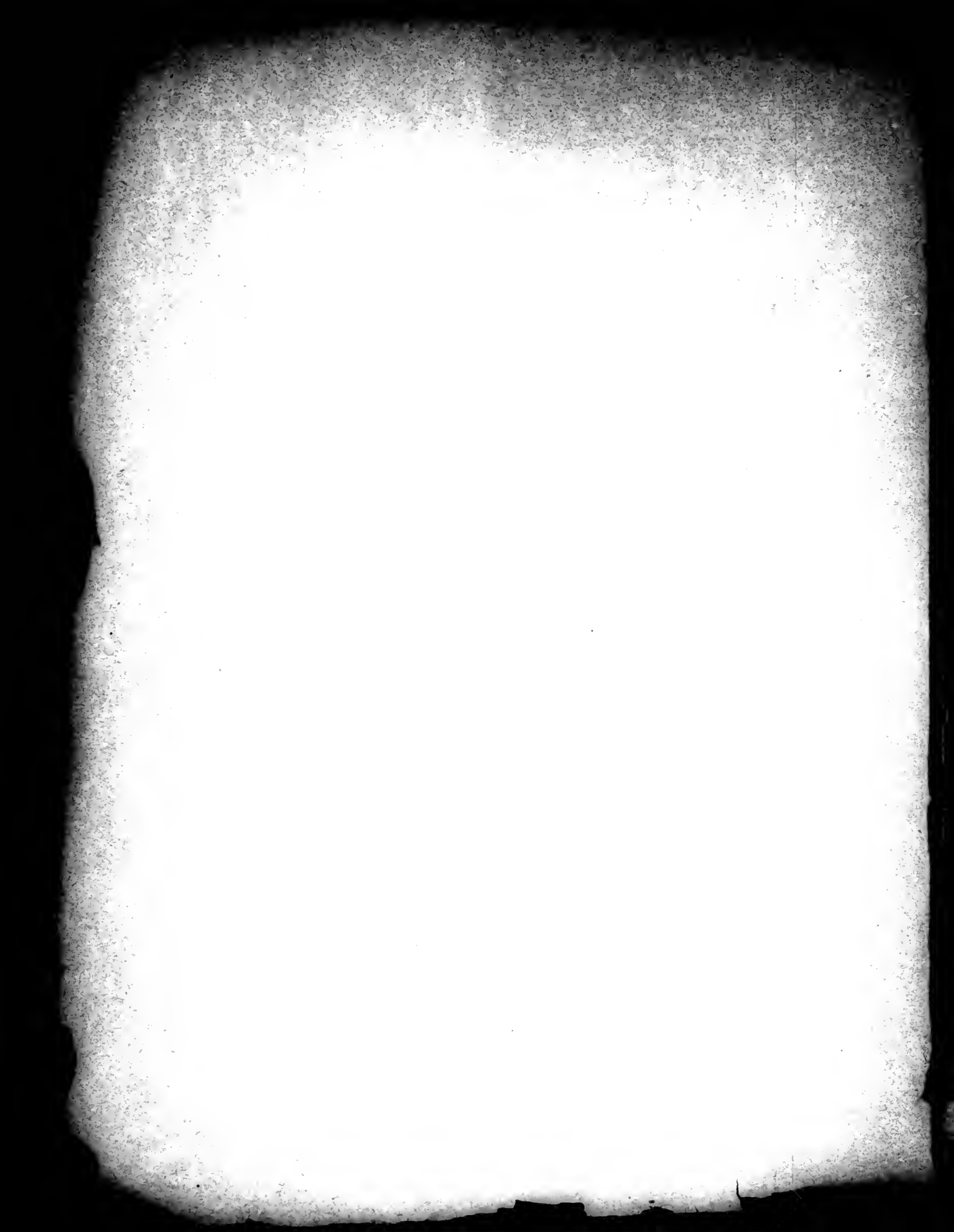
INHALT:



**BUNZLAU 1877.**

C. A. Voigt's Buchdruckerei in Bunzlau.

1877. Programm Nr. 144.



# Die innere Gliederung des platonischen Dialogs vom Staate.

Vom ordentlichen Gymnasiallehrer Dr. **KUTZNER**.

---

Die platonischen Dialoge sind in neuester Zeit vielfach Gegenstand erneuten Forschens geworden; viel gelehrter Apparat ist zugerüstet worden, ohne dass man indess dadurch stets zu befriedigenden Resultaten gelangt wäre. Unsrer Ueberzeugung nach kann den platonischen Studien — und wir finden uns hierin unter vielen andern in Uebereinstimmung mit dem Verfasser der Abhandlung über Platos Menon und Philebos im programme du collége royal français, Berlin 1875 — Förderung nur daraus erwachsen, dass die Composition der einzelnen Dialoge genau untersucht wird; nur wenn wir von rein äusseren Momenten uns frei machen und in die innere Entwickelung uns versenken, so dass wir nichts Fremdartiges in die Dialoge hineintragen, sondern schlicht und einfach aus den tiefen Schachten der Gedanken herausfördern, wird sich das Verhältniss der Dialoge unter einander, sowie ihre Beziehungen zu den Philosophemen anderer Schulen von selbst erbauen. Die Wissenschaft geht auch hier den gewohnten Gang vom Einzelnen zum Allgemeinen. —

Da sich uns aus einer derartig geführten Untersuchung gerade über einen so umfangreichen und für die Entwickelung der platonischen Philosophie so bedeutsamen Dialoge, wie die zehn Bücher über den Staat darstellen, ein helles Licht über den inneren Zusammenhang der platonischen Lehren zu verbreiten verspricht, so soll eine ausführliche Darlegung der inneren Gliederung und des schliesslichen Ergebnisses der scharfsinnigen und geistvollen Untersuchungen in Plato's Dialog vom Staate Aufgabe unserer Abhandlung sein. Vielleicht dass diese in Etwas dazu beiträgt, den bis auf den heutigen Tag noch nicht völlig geschlossenen Debatten über den in Rede stehenden Vorwurf zur Klärung zu dienen. —

Bei Beurtheilung der platonischen Dialoge haben sich von jeher zwei verschiedene Auffassungen gegenübergestanden; die einen, deren Führer Schleiermacher ist, erklären sie für systematischer Natur, während die andern, geführt von K. Fr. Hermann, ihnen historischen Charakter zueignen. Wo jene einen dem Philosophen bewussten Fortschritt im System sehen, finden diese nur eine individuelle Weiterentwicklung Platos. Ohne hier des Weiteren untersuchen zu können, inwieweit jeder der beiden Gesichtsorte berechtigt ist, möchten wir den Schlüssel zur Lösung der Controverse daher nehmen, dass wir jedes platonische Werk für's erste aus sich selbst heraus zu erklären und als abgeschlossenen Organismus zu begreifen versuchen müssen. —

Naturgemäss wird unsre Darstellung sich in zwei Hauptheile auseinander zu legen haben; denn einmal wird eine in einem einleitenden und deshalb kürzerem Abschnitte zu gebende Erörterung über Zweck und Inhalt des Dialogs im Allgemeinen nicht wohl fehlen

dürfen; es wird uns darin, indem wir von der Einrahmung, der Veranlassung, dem Orte des Gesprächs und den handelnden Personen als von Dingen, die ausserhalb unserer Aufgabe liegen, völlig absehen, vor allem die Streitfrage über den Zweck der Politie beschäftigen, weil die Auffassung der inneren Gliederung sich wesentlich nach der Beurtheilung des letzten Zweckes richtet; es gilt, in jener Controverse einen wohlbegründeten Standpunkt zu fassen, von dem aus man die innere Gliederung sich zurechtlegen kann. Sodann aber gehört die Darlegung der Gliederung selbst und im besonderen einem weiteren Kreise von Betrachtungen an.

Wenn wir die Politie mit einem Blicke übersehen, so drängt sich uns vor allem die unermessliche Fülle des Stoffes auf, welcher in mannigfachen Combinationen so reichlich fliesst, dass nahezu das ganze System der platonischen Philosophie hier niedergelegt erscheint, wenngleich nicht in's Einzelne ausgeführt, so doch in seinen Quellen und Hauptpunkten aufgezeigt. Kein andrer Dialog fasst so verschiedenartige Ausstrahlungen seiner Philosophie in einem Brennpunkte zusammen. Dabei thut die Fülle des Stoffes der Einfachheit und Klarheit seiner Vertheilung nicht den geringsten Eintrag, da alles in einer höchsten und letzten Idee gipfelt, um die in concentrischen Kreisen die metaphysischen Speculationen ziehen. Gleichwohl herrscht über den Hauptzweck des Dialogs jetzt nicht mehr Einstimmigkeit als in früheren Jahrzehnten. —

Um mit Schleiermacher zu beginnen, so statuirt er eine zweifache Beziehung des Ganzen. Wiewohl dem platonischen Sokrates die Construktion eines Staatsideales als Hauptvorwurf erscheint, so ist doch die Untersuchung über das Wesen der Tugend jener übergeordnet (vgl. Schleierm. Einltg. S. 63 ff. u. S. 16 ff.). Unter dieser Voraussetzung freilich muss ihm Sokrates mit Recht als doppelköpfiger Janus erscheinen. Diese Auffassung und nicht minder die ungemessene Fülle des Stoffes führte unseren Erklärer zu der weiteren Annahme, dass der Dialog eine Art Ergänzung alles dessen sei, was Plato in den früheren Gesprächen über die verschiedenen Arten menschlicher Erkenntniss und Tugend noch zu keinem Abschlusse gebracht habe.

Von den Nachfolgern Schleiermachers hielten einige sich zunächst nur an die Ueberschrift des Dialogs und fanden, gleichzeitig unter Berufung auf den Eingang des Timaeus, wo von der Politie so gesprochen wird, als habe es dort sich um nichts anders als um staatliche Fragen gehandelt, in der Ausführung des idealen Staates den Hauptzweck. Dabei wird freilich vergessen, dass an dieser Stelle nicht eine genauere Beurtheilung des am vorhergehenden Tage gehaltenen Gespräches gegeben werden soll, sondern dass absichtlich in Rücksicht auf den Zweck des Timaeus nur der behandelten Organisation des Idealstaates Erwähnung geschieht; denn grade durch diese charakterisirt sich die Politie als Chorführer einer neuen Reihe von Dialogen, welche von Bernhardy mit Recht unter dem Namen der constructiven oder dogmatischen Schriften Plato's zusammengefasst werden. Plato musste geradezu alles übrige in der Politie Behandelte im Timaeus übergehen und durfte nur die Seite der Untersuchung, die das Staatswesen betraf, hervorheben; denn wie in der Politie die philosophischen Lehren von dem Individuum auf das weitere Gebiet des Staates herübergeleitet werden, so wird im Timaeus mit progressiver Erweiterung des Gesichtskreises vom Staate zu den Verhältnissen des Weltalls fortgeschritten; wie die Idee des Guten und Wahren bisher als das oberste Princip des ethischen und socialen Lebens nachgewiesen worden war, so lag dem Timaeus ob, dieselbe Idee als die höchste zu erweisen, nach der alles im Universum

gebildet ist der alles zustreben muss. Daher durfte der Eingang des Timaeus aus der Politie nur die für die weiteren Entwickelungen nöthigen Anknüpfungspunkte suchen, d. h. das Verhältniss des staatlichen Organismus; alles Uebrige musste er als seinem Zwecke fernliegendes mit Stillschweigen übergehen. — In ähnlicher Weise hat man aus Ges. V. 379 B—E, wo ebenfalls ausschliesslich auf den in der Politie begründeten Idealstaat Bezug genommen wird, folgern wollen, dass dessen Entwickelung in jenem Dialoge Plato's Hauptvorwurf gewesen sein müsse. Indess ist dieser Schluss völlig ungerechtfertigt; denn es ist ganz natürlich, dass Plato, indem er im Begriffe ist, lediglich einen Staat und zwar einen solchen zu zeichnen, welcher jenem idealen Staatsgebäude möglichst nahe kommt, doch den realen Verhältnissen mehr Rechnung trägt, aus früheren Untersuchungen jetzt nur das in's Gedächtniss zurückführt, was sich auf staatliche Verhältnisse bezieht; denn als Hauptinhalt der „Gesetze" bezeichnet Aristoteles den Entwurf einer *πολιτεία ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη* und Plato selbst sagt dasselbe in den Worten Legg. V., 740, *ἐπειδὴ τὸ τοιοῦτον μεῖζον κ. τ. λ.*

Dieser Reihe Erklärer stehen andre gegenüber, die meinten aus der ausdrücklichen Erklärung Platos, dass er über das Wesen der universalen Tugend der *δικαιοσύνη* handeln wolle, einen rein ethischen Zweck folgern zu müssen (vgl. II. 368 C. IV. 435 E. V. 472 K. ff.). Keiner von beiden Arten der Auffassung hat es an scharfsinnig ausgedachten Gründen gefehlt. Noch andre haben zwischen beiden zu vermitteln gesucht (vgl. Stallbaum proll. p. XLI). Auch in der „Idee des höchsten Guten" als solcher hat man den Grundgedanken des Ganzen finden wollen, sofern sie das Fundament sei, auf welchem jeder Staat, in dem es sich um die *εὐδαιμονία* seiner einzelnen Glieder handle, sich aufbauen müsse. Aehnliches behauptet Steinhart (vgl. Plato's sämmtliche Werke von Steinhart vol. V. 1855. p. 332 ff.), wenn er sagt: „Wir können den Grundgedanken des Dialogs nur in jener höchsten Idee finden, die der Mittelpunkt aller dialektischen und ethischen Erörterungen des Dialogs ist, in der Idee des höchsten Guten, des Princips aller Wahrheit und aller Tugend, ja alles Seins. Diese Idee ist gleichsam die Sonne des ganzen Werkes, die im Anfange noch verborgen, doch schon belebend und erwärmend auf alle seine Theile wirkt, bis sie endlich in der Mitte, wo die Untersuchung ihren Höhepunkt erreicht, siegreich hervorbricht, über alle Gebiete des Menschenlebens ein ebenso helles wie reines Licht verbreitet und seine dunkelsten Räthsel löst." — Indess stehen gerade dieser Ansicht, so annehmbar sie auf den ersten Blick scheint, nicht geringe Schwierigkeiten entgegen; zwar hebt sie die erst im Verlaufe der metaphysischen Untersuchungen hervortretende erhabenste Idee mit gutem Rechte als einen Leuchtpunkt hervor; doch dass diese nicht der Faden sein kann, an dem die Fülle der Erörterungen sich allmälig abwickelt zeigt zur Genüge schon der Inhalt der ersten fünf Bücher und dann wiederum das 10. Buch. Mässe man daher das Ganze nach dem Maassstabe des in der Entwickelung dieser Idee statuirten einzigen und hauptsächlichen Zweckes, so dürfte die innere Einheit der Composition sehr fraglich erscheinen. —

Noch entschiedener müssen wir den Ausführungen Morgensterns widerstreiten, der in seinen Commentationen über die Republik p. 50 ff. u. 104 ff. als den Hauptzweck die Deduktion der Gerechtigkeit und Tugend, die Aufstellung einer vollkommenen Staatsverfassung als Nebenhandlung oder Nebenzweck annimmt. Eine derartige Trennung des gesammten Vorwurfs würde der ganzen Composition die innere Einheit rauben, sofern, wenn wir das Bild brauchen dürfen, nach Art einer doppelten Buchführung, metaphysische Speculationen über Tugend und Entwickelung einer Staatsverfassung, welche in übler Isolirung von

der sittlichen Welt des Individuums nichts als luftiges Gebilde sein könnte, in Parallele neben einander her laufen würden. Unausbleibliche Folge davon wäre Theilung des Interesses und somit Schwächung des Totaleindrucks. Das Fehlerhafte jener Auffassung, welches sich durch eine ganze Reihe von Erklärern hingeschleppt hat, scheint uns ganz besonders darin zu liegen, dass man dem über das Wesen der Tugend handelnden Theil einen zweiten, der sich mit Auffindung des Staatsideals beschäftigt, entgegensetzen zu müssen gemeint hat, während doch das Wesen der Tugend zur Darstellung des Tugendhaften wie zur Gewinnung des idealen Staates in völlig gleicher Weise nöthig ist, so dass an ein gegensätzliches Verhältniss der beiden Seiten der Untersuchung nicht gedacht werden kann. Jener Sonderung können wir daher Berechtigung nicht zugestehen. Vielmehr scheinen uns beide Richtungen der Untersuchung organisch so mit einander verbunden zu sein, dass ein Verhältniss, wie das zwischen Haupt- und Nebenzweck statuirte, unmöglich ist, beide Zwecke bilden eine absolute Einheit. Richtig erscheint uns daher die Behauptung Rettigs, dass die innere Gliederung des Ganzen erst dann als eine kunst- und vernunftgemässe sich erweisen kann, wenn man aufhört, die Untersuchung über den Idealstaat nur als gewissermassen *ὡς ἐν παρέργῳ* hinzukommenden Gegenstand zu betrachten. Doch wie lange währt es oft, von hergebrachten Vorurtheilen sich zu lösen! —

Ebenso unrichtig wie die Annahme, dass Plato's Zweck ausschliesslich der gewesen sei, das Wesen des Sittlich-Guten zu entwickeln, ist es, für ihn als ausschliesslichen Vorwurf die Darstellung einer idealen Staatsverfassung in Anspruch zu nehmen. Als einziger Zweck erscheint uns vielmehr, die Schönheit der Tugend und zwar im wirklichen Handeln, sofern sie die Bethätigung der Erkenntniss des Guten und Wahren ist, darzustellen (vgl. *δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως* X. 621 C. IX. 591 B. u. D.). So beginnt die Politie mit der Aufstellung des Begriffes der Tugend und schliesst mit derselben. Nichts anderes als die Ethik und zwar, wie wir aus der Stellung, die Plato der *δικαιοσύνη* zu den übrigen Cardinaltugenden anweist, im Folgenden zeigen werden, die universalste Ethik ist der grosse Rahmen, unter den alle übrigen Momente zusammengefasst sind. Für jene Tugend aber bedarf es einer äusseren Form, in der sie sich entwickeln und darleben kann. Als solche wird der Staat gefunden, zwar nicht der entartete reale damaliger Zeit, sondern der ideale. So verhalten sich Tugend und Staat wie Seele und Körper. Wie kann es daher anders sein, als dass die Darstellung des tugendhaften Individuums zugleich die Construction des idealen Staates wird, dessen Ausbau unser Philosoph freilich hie und da, besonders im 5. Buche des Dialoges wohl ein wenig über die durch den Zweck gesteckten Grenzen hinaus aufführt, ohne indess, wie wir im zweiten Theile unsrer Darstellung zu zeigen haben werden, die innere Einheit des Ganzen zu verletzen?

Daher erscheint uns als Zweck die Darstellung der reinen Tugend nach ihren Quellen und nach ihren Folgen innerhalb der für ihre Entwickelung und Darstellung nothwendigen Form des idealen Staatswesens. Oder erklärt nicht Plato geradezu ausdrücklich (cfr. V. 472 B. ff.), dass die Untersuchung über den Staat nur angestellt werde *παραδείγματος ἕνεκεν*? d. h. nichts anderes, als um ein Bild zu haben, in dem die Tugend des Individuums ausgeprägter geschaut werden kann und um so die erforderlichen Normen für das sittliche Handeln im thätigen Leben fester zu begründen. Und noch deutlicher fast spricht sich Plato IX., 592 über das Verhältniss des Idealstaates zur Tugend aus, wenn er sagt: „Auf der Erde findet sich ein solcher Staat

nirgends; im Himmel vielleicht liegt er als Musteridee für den, der ihn anschauen, und wenn er ihn angeschaut hat, seine eigene Seelenverfassung danach einrichten will; ob jener irgendwo existire oder existiren werde, daran liegt ihm nichts; denn nach ihm wird er seine Handlungen richten und nach keinem andern." Demnach kommt für den ethischen Zweck des Staatsideals nicht in Betracht, ob dasselbe realisirbar ist oder nicht. Indess glauben wir, wenn auch viele Erklärer entgegengesetzter Ansicht sind, doch mit Zeller, dass Plato selbst sich dieses Ideal als praktisch möglich gedacht haben muss; denn wozu, frägt man, sonst jene bestimmte Erklärung V. 471 C. ff.: „Dass die Menschheit nicht eher Ruhe von ihren Leiden haben werde, als bis die Herrschermacht mit der philosophischen Bildung zusammenfalle?" Und geradezu unerfindlich könnte es scheinen, wozu Plato im 5. 6. u. 7. Buche bis in's Einzelnste alle Mittel zur Verwirklichung jenes Staatsideales entwickelt, hätte er dieses selbst für absolut unausführbar gehalten. In der That verlässt er nicht gänzlich den realen Boden; denn war es nicht die lacedämonische Verfassung mit ihrem Principe gleichen Landbesitzes, gemeinschaftlichen Lebens, der Werthlosigkeit des Geldes, der Leibesübungen der männlichen und weiblichen Jugend, kurz die lykurgischen Institutionen, welche, wie Morgenstern sagt, „die Samenkörner zu Plato's Republik lieferten." Aehnliches durfte Plato aus der kretischen Verfassung entlehnen, kurz an dorische Stämme sich anlehnen, welche bei dem für sie charakteristischen Ernste und der Strenge des Wesens bewährte Institutionen im zähesten Conservatismus festhielten. —

Dazu kommt ein Zweites. Plato braucht den Staat zugleich als Mittel der Verdeutlichung, um das Wesen der Tugend auf dem grösseren Gemälde des Staates in um so ausgeprägteren Zügen zu zeichnen; Zeugniss dafür giebt Stelle II. 368 D. ff., wo er die Methode der Untersuchung unzweideutig feststellt, wenn er sagt: „So wollen wir die Natur der Tugend zuerst im Staate untersuchen, und sie dann im Individuum in derselben Weise betrachten, indem wir die Aehnlichkeit des grossen Hauptgemäldes mit der Hauptidee im Kleinen aufsuchen." Wie unserm Philosophen auf der einen Seite der Mensch die Welt im Kleinen ist, so ist ihm andrerseits, so zu sagen, der Staat der Mensch im Grossen; der Staat erscheint hier, wie Erdmann sagt, gewissermaassen wie ein einziger gerechter Mann. Nichts anderes also als die Idee der Tugend ist das Princip, welches in grossartiger Weise alle Theile der Composition zu einer wahrhaft klassischen Harmonie zusammenschliesst.

Nach diesen nothwendigen Voraussetzungen allgemeinerer Natur können wir es nunmehr unternehmen, die innere Gliederung der platonischen Politie im Einzelnen aufzudecken. —

Die Behandlung des Hauptvorwurfs nimmt etwa folgenden Ausgang und Verlauf. Die erste für das Ganze wesentliche Vorstellungsreihe, wenn wir von vorgängigen minder wichtigen Definitionen, welche eingangs Polemarchus über das Wesen der Tugend versucht eröffnet der Sophist Thrasymachus (I. 336 ff.) mit der Behauptung, dass die δικαιοσύνη ein Gut sei, welches dem Mächtigen nütze, nicht aber ihrem Besitzer schlechthin, während die ἀδικία für den, der sie in sich darstellt, von Vortheil sei, für den Schwächeren aber nicht nützlich (vgl. I. 338 C. 343 C. 344 C.) Er trägt kein Bedenken, die Tugend gewissermaassen für eine edelmüthige Thorheit zu erklären, welche nicht sich selbst, sondern andern nützt, während die moralische Schlechtigkeit als eine feine Klugheit, die sich selbst Nutzen schafft, gefeiert wird. Kurz, alle seine über das Wesen der Gerechtigkeit vorgebrachten Ansichten sind ausschliesslich aus der Empirie und Praxis des alltäglichen Lebens geschöpft, ohne sich zu den über der Erscheinungs-

welt ruhenden Ideen zu erheben. Wenn nach Thrasymachus Glauco und Adimantus das Wort ergreifen (vgl. II. 357 A.—367 E.), so geschieht es nur, um des ersteren verkehrte Ansichten noch zu ergänzen und namentlich dadurch in helleres Licht zu setzen, dass sie das Gegenbild der Tugend, völlig in sophistischem Sinne, mehr ausführen als ihr Vorgänger. Zugleich wird durch die lange Reihe der auf gleichem Principe beruhenden Erörterungen geschickt der Weg vorgezeichnet, den die folgenden Betrachtungen unsres Philosophen über die Tugend zu nehmen haben werden. Denn wenn jene verkehrten und schwankenden Auffassungen der Reihe nach ausführlich entwickelt werden, so hat dies unverkennbar den Zweck, dass gleich im Eingange der ganzen Untersuchung der von der Tagesmeinung verschiedene und über sie weit erhabene Gesichtsort, von dem aus Plato die beregte Frage angeschaut wissen will, in hellstes Licht gestellt und fixirt werden soll; ist doch die e contrario genommene Erklärung eines Dinges oft die anschaulichste.

Doch wird nicht nur die Verwerflichkeit der damals landläufigen Ansichten über das Wesen der Tugend aufgewiesen, sondern vor Allem gleichzeitig der Weg zur Behandlung des Hauptvorwurfs geschickt auch insofern gebahnt, als schon jetzt auf die beiden wesentlichen Punkte desselben, die der Untersuchung warten, nämlich auf die Darstellung des reinen Wesens der Tugend nicht minder als auf die Besprechung ihres Werthes und Nutzens hingedeutet wird. So bildet die Reihe der bis II. 367 D. geführten Erörterungen das nothwendige Proömium zu der ganzen Composition, deren gesammte Beziehungen ohne dasselbe nicht verständlich werden würden. Endlich geht Sokrates daran, den Wunsch der Disputirenden, seine Ansicht über das Wesen der Tugend darzulegen, zunächst ohne Rücksicht auf ihre äusseren nützlichen Folgen zu erfüllen. Ohne jetzt schon die vorgetragenen Meinungen einer Widerlegung zu würdigen, wendet er sich in gewandter Dialektik unmittelbar zu selbstständigen Speculationen. Nur kurzer Worte fasst er das Hauptmoment der sophistischen Betrachtungen II. 367 G. noch einmal zusammen. Unser Philosoph will vorerst durch Beseitigung der wesentlichsten im Wege stehenden Meinungen sich gewissermaassen freies Feld schaffen, um auf ihm dann ungestört den grossartigen Bau seiner Speculationen von Pfeifer zu Pfeiler, von Bogen zu Bogen, bis zu der in lichter Höhe abschliessenden Kuppel aufführen zu können. —

Daher tritt Socrates, der der Mund Plato's ist, von II. 368 C. an eine eingehende Prüfung einerseits über das eigenste Wesen jener universalen Tugend und ihres Gegentheiles andrerseits über den wahren Nutzen einer jeden von beiden an. Bei dieser Prüfung befolgt Plato durchgehends die Methode, dass er im Bilde des Staates das Ganze dem Einzelnen d. h. der Anwendung des dort Gefundenen auf das Einzelwesen vorausschickt; so durfte er hoffen, dass die einzelnen Züge des Tugendhaften um so deutlicher hervortreten würden. Dazu grade entwirft er das grosse Gemälde des Staates; dieser ist ihm, so zu sagen, das Vehikel für die Ausführung seiner Hauptaufgabe. Auf diesem Wege also wird zunächst die Untersuchung über das absolute Wesen jener beiden sich entgegenstehenden allgemeinen Seelenzustände geführt.

Um eingangs gleich kurz vorauszunehmen, welche Fortsetzung im weiteren Verlaufe der Disputation diese erste Reihe von Untersuchungen findet, möge ein flüchtiger Blick auf das gleich Folgende gestattet sein. Nachdem die universale Tugend im Staatsorganismus und sodann in durchgängiger Parallele im Individuum nach ihren wesentlichen Zügen aufgewiesen worden ist, scheint die Unterredung sich unmittelbar darauf der Frage zuwenden zu wollen, welche unmittelbare Folgen, seien es segensreiche oder verderbliche, Tugend oder Schlechtigkeit

habe (vgl. IV. 445 A. ff. τὸ δὴ λοιπὸν ἤδη κ. τ. λ.). Scheinbar wäre grade hier der natürliche Anschluss für eine Untersuchung über die schlechten Verfassungsformen gewesen, sofern diese Darstellungen der verderblichen ἀδικία sind. Gleichwohl geht man auf Erörterung über derartige staatliche Formen und die ihnen analogen Entartungen im Einzelwesen erst viel später ein (vgl. lib. VIII. u. IX. bis 576 C.). Nicht absichtslos, meinen wir; denn wollte Plato für die Verkehrtheit und das Elend jener Staatsformen und der ihnen analog gearteten Einzelmenschen Verständniss wecken, so konnte er dies weit leichter und eindringlicher, wenn er zuvor bereits vom Standorte des Gegentheils aus von dem vollkommenen und dauernden Glücke eines Individuums wie eines Staatsorganismus, dessen innerstes Wesen jene allumfassende Tugend ist, durch eingehende Erörterungen Ueberzeugung gewirkt hatte. Doch kehren wir auf das unserm Philosophen zunächt vorliegende Thema zurück und sehen, welchen Ausgang und Verlauf die Behandlung im Einzelnen nimmt. Um das Wesen der Tugend in desto helleren Zügen zu weisen, hält er, worauf wir oben bereits kurz hindeuteten, für's erste eine Untersuchung darüber für nothwendig, wie die Tugend im Staatsorganismus sich darstelle; denn offenbar liegt sie in ihm in grösserem Maasstabe als im Individuum vor; und die Tugend gewissermaassen in grossen Buchstaben angeschaut ist der Idealstaat. Daher ist es Plato's Aufgabe, zunächst einen idealen Staat zu begründen (vgl. II. 368 A. bis IV. 427 C.), eine Aufgabe, die mit bewunderswürdiger dialektischer Gewandtheit gelöst wird, denn während das Gebäude des Staates Stein um Stein vor unsern Augen aufgeführt wird, entsteht gleichzeitig Strich für Strich das Gemälde der Tugend. Wie dies der Fall ist, wird uns erhellen, wenn wir im Folgenden den Philosophen einige Schritte in seine geistige Werkstatt begleiten. —

Hier treffen wir ihn, wie er zunächst in strenger aprioristischer Deduktion die Entstehung des Staates aus dem wechselseitigen Bedürfnisse der Einzelnen und zugleich unmittelbar die Nothwendigkeit zweier Stände ableitet, auf welche schon die äusseren Existenzbedingungen des Einzelnen wie eines Gemeinwesens führen, und zu denen er später, nachdem er zuvor für den wichtigeren jener beiden Stände die Nothwendigkeit und den Gang einer geregelten Erziehung aufgewiesen hat, noch einen dritten und wichtigen gesellt.

Nachdem er nämlich zuerst die Nothwendigkeit eines Nährstandes (χρηματισταί) nachgewiesen hat, fügt er den weit bedeutsameren Wehrstand (φύλακες) hinzu, der die Funktion hat, die Sicherheit des Gemeinwesens zu gewährleisten. Bei Besprechung dieses Standes findet Plato den natürlichen Anknüpfungspunkt, um seine Grundsätze über Erziehung auszubreiten. So stellt sich uns, was von II. 375 E. bis III. 412 A. erörtert wird, als Abriss der platonischen Staatspädagogik dar; denn je wichtiger die Funktion der φύλακες für den Staat ist, desto sorgsamer muss auf eine harmonische Gesammtbildung der zu diesem Amte Bestimmten von Jugend auf geachtet werden.

Sofern nun die Befolgung bestimmter Erziehungsprincipien für das Bestehen des Idealstaates unumgänglich nothwendig erscheint und bei dem jenem Organismus völlig analogen Einzelmenschen nicht minder unentbehrlich ist, wahrt auch dieser Theil die innere Einheit der ganzen Composition. Doch ist mit dieser Stelle die platonische Pädagogik noch keineswegs erschöpft; indess kann die Darlegung des weiteren Bildungsganges, durch welchen im idealen Staate die „Wächter" zu wahren Weisheitsliebenden d. h. zu tauglichen Gliedern des Leit- und Lehrstandes (ἄρχοντες) werden, oder durch den, wenn wir das kleinere Bild anschauen, der Einzelne zum wahren Philosophen sich emporschwingt, erst gegeben

werden, wenn das absolute Wesen der Tugend in allen seinen Aeusserungen gefunden ist. So muss der erhabene Abschluss der Erziehungslehre, indem durch die Erziehung im letzten Ende der Mensch zur reinen Erkenntniss des Guten und somit zur Quelle aller Wahrheit und Wesenheit emporgeleitet wird, nothwendig späteren Betrachtungen aufbehalten bleiben (vgl. 5. 6. 7. lib.) Doch davon weiter unten. Jetzt haben wir noch einen kurzen Blick auf die Entwickelung jenes ersten Bildungsganges zu werfen. —

Zunächst erweist sich als nöthig die *musische* Bildung, deren Grundsätze und Wirkungen im Einzelnen Plato bis III. 403 C. entwickelt. Durch Erzählungen, Reden, *einfache* Lieder und Weisen sollen schon die Kinder zu **wahrer Frömmigkeit** und **Gottesfurcht** erweckt werden (cfr. II. 383 C. θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνωνται). Nicht nur soll auf diese Weise Liebe zur Wahrheit und der Sinn für das Schöne eingepflanzt, sondern eine innere Harmonie aller Tugenden, der Mässigung, der Energie und des Edelmuthes in der Seele entwickelt werden (vgl. III. 403 C.). Zweitens aber darf von Jugend auf durch das ganze Leben die körperliche Ausbildung durch die *Gymnastik* nicht versäumt werden, zumal die gymnische Bildung vortheilhaft auf die seelisch-geistige zurückwirkt (vgl. III. 403 D. bis 412 A.). So haben beide Arten von Bildung einen sittlichen Zweck und greifen organisch in einander.

Was konnte nach ausführlicher Erörterung der pädagogischen Grundsätze *natürlicher* sein, als den *Lohn* aufzuweisen, der einer nach ihnen von Jugend auf geleiteten Erziehung zu Theil wird. Dieser aber liegt in nichts Geringerem als in der *Stellung* im Staate, zu der ausschliesslich eine derartige Erziehung befähigt und berechtigt. Dies ist der natürliche Uebergang zu dem von uns bereits oben angedeuteten dritten Stande: dem *leitenden Faktor* im Staate, wodurch gleichzeitig, wenn wir die Züge des grossen Gemäldes im Individuum aufsuchen, die Frage erledigt wird, welches das leitende Moment im idealen Menschen sein soll. Indess unternimmt Plato die Anwendung des im grösseren Organismus Gefundenen auf das Einzelne erst in späteren Betrachtungen, wo er als Lehrmeisterin und Leiterin des Einzellebens in genauer Parallelisirung zu dem Leit- und Lehrstande im Idealstaate, welchen die weisesten unter den „Wächtern" zu bilden berufen sind, die *reine Erkenntniss des Guten und Wahren* auffindet. Für jetzt, wo das Wesen der universalen Tugend noch keineswegs erschöpfend entwickelt ist, muss unser Philosoph zunächst mit des grösseren Bildes Ausführung sich begnügen; für jetzt liegt ihm ob, zu zeigen, wie aus den Gliedern des bisher behandelten Wehrstandes die ἄρχοντες hervorgehen. Nur die älteren nämlich, weisesten und besten unter den φύλακες und ganz besonders wiederum diejenigen scheinen zur leitenden Gewalt geeignet, welche ihr Leben *den Interessen des Staates* liebevoll widmen und durch ihre ganze Vergangenheit erprobt und bewährt sind (cf. 412—414 B.), wozu freilich im weiteren Verfolge der Argumentationen, wie oben angedeutet, *dort wo sie ihren Weg aufwärts in die Welt der Ideen nehmen*, als letztes und höchstes Erforderniss der oberste Grad der philosophischen Bildung gefügt wird.

Doch noch Eins, was für das Bestehen des vollkommenen Staates Bedingung ist, hat Plato gleich hier anzuschliessen, um daraus den Beweis lesen zu lassen, dass im Einzelmenschen zwischen den verschiedenen Anlagen und Kräften vor allem ein *schönes Ebenmaass* gewahrt werden muss, wenn er anders ein Tugendhafter sein und bleiben will. Innere Einheitlichkeit und Uebereinstimmung ist es, weist Plato nach, was den idealen Staatsorganismus erhält. Demgemäss kann es nicht darauf ankommen, *eine* Kaste oder *einen* Stand vorzugsweise glücklich zu machen, sondern auf das Wohl des *Ganzen* ist zu achten. Fernzuhalten

ist daher alles, was einen mit sich selbst einigen Staat nicht gewährleistet. Zur Begründung seiner inneren Stärke aber gehört nicht zum wenigsten die Theilung der Arbeit, durch welche jedem grade die Funktionen zugewiesen werden, zu denen seine Anlagen ihn befähigen. Nicht minder dient der Einheit des Staates die Gemeinsamkeit der Weiber und Kinder, am wirksamsten aber die Einheitlichkeit der physischen, intellectuellen, ästhetischen und moralischen Erziehung (vgl. III. 414 B — IV. 427 C.)

Nachdem so der Idealstaat als Analogon zum vollkommenen Einzelwesen in seinen wesentlichen Bestandtheilen fest und fertig dasteht, tritt (mit IV. 427 D. ff.) die Frage in ihr volles Recht, welches auf Grund des bisher Erörterten das wahre Wesen der universalen Tugend (δικαιοσύνη) an sich und welches ihr Verhältniss zu den andern Cardinaltugenden sei. So hat Plato sich geschickt den Weg geebnet bis zu diesem Mittelpunkte seiner Erörterungen. Jene Frage aber beantwortet er in der Weise, dass er zunächst wiederum im grösseren Gemälde des Staatswesens die drei Vollkommenheiten desselben, wie sie sich aus den vorgängigen Untersuchungen von selbst ergeben, hier unter einem engen Rahmen zusammenfasst, um dann durch Analogie die vierte Eigenschaft eines vollkommenen Staates, die Gerechtigkeit zu finden. Die Weisheit (σοφία) zunächst ist durch den gezeichneten Leit- und Lehrstand (ἄρχοντες) repräsentirt; vermöge derselben erkennen sie, was für den Staat heilsam ist, und befördern dadurch das allgemeine Wohl (vgl. IV. 428 D.) Die Tugend der Thatkraft (ἀνδρεία) sodann gelangt durch den Wehrstand, den er jetzt mit der Bezeichnung ἐπίκουροι einführt, zur Darstellung (vgl. IV. 429 B. — 430 C.). Die besonnene Mässigung endlich (σωφροσύνη) ist dem Staate eigen, wenn zwischen allen seinen Theilen gegenseitige Harmonie und dadurch eine bewusste Unterordnung der Regierten d. h. der schwächeren Glieder unter die Herrschaft der edleren Theile stattfindet (vgl. 430 C. — 432 A.). Daraus ergiebt sich nun auch die vierte Cardinaltugend im Staate, deren Definition die Untersuchung schon von Beginn an erstrebte, auf leichte Weise. Sie manifestirt sich demnach darin, dass jede der oben aufgestellten Klassen von Staatsgliedern ausschliesslich den ihr besonders zukommenden Funktionen genügt, ohne um Fremdartiges sich zu bekümmern oder darnach zu streben, während die πολυπραγμοσύνη, die den Staat zerrüttet, eine Darstellung der ἀδικία ist. Gewähr also für das Bestehen jener ersten drei Tugenden giebt allein erst die universale Tugend der δικαιοσύνη, welche als Mutter jener und somit als harmonischer Normalzustand (εὐεξία) erscheint (vgl. 432 B. — 434 C.). Dies ist die Gerechtigkeit im politischen Organismus. Die gewonnene Definition ist jetzt am Individuum zu erproben, womit die Frage nach dem absoluten Wesen der δικαιοσύνη erst völlig erledigt wird. Demnach ist wie in früheren Untersuchungen so auch hier die Methode befolgt, dass der Blick vom Grossen auf das Kleine, vom Ganzen auf das Einzelne übergelenkt wird (vgl. 435 A. ff.). Die Aehnlichkeit aber zwischen Staat und Einzelwesen findet Plato darin auf, dass, wie jenem drei Hauptstände eigen sind, die menschliche Seele drei Grundvermögen in sich enthält, die jenen völlig analog sind; so führt er sein System der Moral auf dem Grunde der Psychologie auf, welche daher nunmehr an unsrer Stelle entwickelt wird. Auf diese Weise allein wird sich ergeben, dass der aufgefundene Begriff der „Gerechtigkeit" im Staate auch für das Individuum seine Geltung hat.

Von vornherein nimmt Plato in dieser Untersuchung, wie er überhaupt seine Argumentationen durchgehends einen hypothetischen Ausgang nehmen lässt drei Grundkräfte der Seele an, das sinnliche Begehrungsvermögen (τὸ ἐπιθυμεῖσθαι), das Willensver-

vermögen (τὸ θυμικόν oder θυμοειδές) und das Vernunftvermögen (τὸ λογικόν). Die Richtigkeit dieser Annahme erweist sich ihm aus der Wahrnehmung, dass wenn die Seele nur eine Grundkraft hätte, sie nicht sich entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen könnte, wie die Empirie sie zeigt. Das Grundverhältniss dieser Seelenvermögen untereinander besteht ihm, analog dem wechselseitigen Verhalten der drei Stände im Staate, darin, dass die Vernunft mit Hilfe der Willenskraft das sinnliche Begehrungsvermögen beherrscht und mässigt. So werden dem Individuum zunächst zwar dieselben drei Haupttugenden wie dem Staate eigen sein, sofern eine jede derselben Ausfluss aus der vernünftigen Regelung einer der drei Seelenfunktionen ist, das sie umfassende Band aber ist, wie im Staatswesen, die δικαιοσύνη, welche demnach auch hier ihre universale Natur bewahrt (vgl. 441 B. — 442 E.).

Leicht und natürlich, nachdem so der Begriff der „Gerechtigkeit“ gefunden, ist der Uebergang auf das Wesen und die Entstehung der ἀδικία, welche sich demnach als völlige Verwirrung und Disharmonie jener drei Seelenvermögen darstellt. Ein solcher abnormer Seelenzustand aber ist der Ausfluss aus dem Gegentheile der σοφία d. h. der ἀμαθία, welche das der natürlichen Seelenverfassung Förderliche nicht erkennt (vgl. IV. 444 ff.). —

Aus allen bisherigen Erörterungen über die δικαιοσύνη und ihr Gegentheil drängt sich zum Schluss von selbst und in natürlicher Folge die Frage nach dem Ursprunge einer jeden von beiden auf. Und so schliesst Plato den Kreis dieser ethischen Betrachtungen mit dem Nachweise, dass, wie die schädlichen Speisen im Körper Krankheit d. h. unnormale Zustände erzeugen, so das unsittliche Handeln und Streben, welches das natürliche Grundverhältniss der drei Seelenkräfte verwirrt, in der Seele jenen krankhaften Zustand hervorruft, während das sittliche Handeln d. h. das Bestreben jeder der drei Kräfte die ihr gebührende Stellung zu wahren, wie zuträgliche Speisen dem Körper Kraft und Gesundheit zuführen, jenen gesunden Zustand der Seele wirken (vgl. IV., 444 D. E.). —

Angesichts aller bisherigen Untersuchungen erscheint es unserm Philosophen fast überflüssig die zweite Seite des II. 368 C. aufgestellten Themas d. h. nach Feststellung des absoluten Wesens jener allumfassenden Tugend und ihres Gegentheils noch im Besonderen ihre mittelbaren nützlichen oder verderblichen Folgen zu behandeln. Mit Recht fasst daher Plato über diesen Punkt sich hier am Ende des 4. B. (445 A.—E.) kurz. Und er musste es, wenn er nicht durch lästige Wiederholungen gradezu ermüden wollte. Denn nach dem bisherigen Stande der Erörterungen konnte, ohne den von ihnen genommenen Gesichtskreis zu erweitern und zu erhöhen, nichts wesentlich Neues gebracht werden. Doch liegt in den am Ende des 4. Buches gegebenen kurzen Andeutungen schon der Keim zur weiteren Entwicklung der Frage über den Glücksstand des Tugendhaften und des Lasterhaften. Um für ihre allseitige Lösung neue Gesichtspunkte zu erschliessen, ist es zuvor nöthig, dass einerseits die verschiedenen Formen der „Ungerechtigkeit“ und zwar nach der früher befolgten Methode erst im Staatswesen, darnach im Individuum aufgezeigt werden, andrerseits der letzte Urgrund der Tugend, welcher in der reinen Erkenntniss des Guten und Wahren an sich aufgefunden wird, sich offenbare. Dann erst kann zum Schlusse die Frage über den Glücksstand des Sittlich-Guten und des Schlechten von den letzten und höchsten Gesichtspunkten aus entschieden werden, was erst von IX. 576 C. an der Fall ist. Zuvor werden daher jene von uns eben angegebenen zwei Punkte behandelt, aber wie wir gleich zeigen werden, in umgekehrter Reihenfolge, als der Ausgang des 4. Buches es erwarten liess.

Hier schliesst nämlich Plato mit dem kurzen Satze, dessen Wahrheit aus dem ganzen

bisherigen Verlaufe der Untersuchungen nothwendig von selbst ergab, dass heilsam ausschliesslich die Institutionen des Idealstaates und die innere Verfassung des ihm analogen Individuums seien, absolut schädlich aber sowohl für Staat als Einzelwesen die ἀδικία wegen der in ihr sich darstellenden Disharmonie. —

Hier lassen wir den ersten Hauptkreis der in der Politie angestellten Erörterungen schliessen, und es liegt uns nun ob darzuthun, in welchem inneren Zusammenhange mit ihm die in den drei folgenden Büchern (5. 6. 7.) niedergelegten Betrachtungen stehen. Zu diesem Erweise möge es uns gestattet sein, von den Ansichten Rettigs, eines der neueren Erklärer der Politie (prolegomena ad Platonis rempublicam), auszugehen. Dieser meint, dass Plato sich im ersten Theile des Dialogs bis zum Ende des 4. Buches absichtlich nur den Anschein gebe (simulare, simulatis etc. p. 145 ff. u. a. O.), dass der Hauptzweck der Politie Entwickelung und Darstellung des Wesens der δικαιοσύνη sei, während in Wahrheit die Unterredung nur des politischen Systems wegen geführt werde; nachdem der erste Haupttheil seinen Abschluss gefunden, falle jene Umhüllung und der wahre Zweck trete unverdeckt hervor. Statuire man einen rein ethischen Hauptzweck des Ganzen, so könnten die Erörterungen des 5., 6. u. 7. Buches nur episodischen Charakter haben. Und so haben in der That viele Erklärer, offenbar allzu pedantisch und ängstlich, ja vielleicht kaum im Stande, dem genialen und grade darum oft unberechenbaren Zuge der platonischen Gedankenentwickelungen congenial zu folgen, das 5. 6. u. 7. Buch als Episode ansehen zu müssen gemeint. Diesen episodischen Charakter soll man nach Rettig schon daran erkennen können, dass eingangs des 5. Buches der platonische Sokrates augenscheinlich nur ungern und gezwungen in diesen neuen Theil des Gespräches eintritt. Dieser Ansicht setzen wir entgegen, dass die dramatische Einkleidung der platonischen Dialoge oft nur in loser Berührung mit der einzig und allein nach inneren Gründen fortschreitenden Unterredung selbst steht, dass an der beregten Stelle unsers Dialogs, wie sonst oft genug bei Plato, eine solche — fast möchten wir sagen — affektirte Weigerung einer der Hauptpersonen des Dialogs, die Unterredung nach einer bestimmten Richtung weiterzuführen, nichts mehr und nichts weniger ist als ein Kunstmittel, die Dialektik in neuen Fluss zu bringen und auf neu eintretende Betrachtungen die Aufmerksamkeit mit allem Nachdruck zu lenken, was zumal in umfangreichen Dialogen wie der unsre nicht übel angebracht scheint. Denn es ist, wie Zeller platon. Studien 1839 p. 57 sagt, die künstlerische Entwickelung sorgfältig von dem zu scheiden, was die Methode des Werks genannt wird und sich lediglich auf die wissenschaftliche Ausführung des Inhalts bezieht. Als Analogie hierfür möchten wir nur anführen die zu gleichem Zwecke bisweilen bis in's Einzelne plastisch ausgestatteten Mythen und Epimythien, worüber wir unten noch etwas eingehender werden zu handeln haben. Mithin scheint uns jener aus der dialogischen Form entlehnte Beweis für den episodischen Charakter völlig hinfällig. —

Rettig überlässt die Episode also denen, die als Hauptzweck die Entwickelung des Begriffs der δικαιοσύνη annehmen und so die innere Einheit des Ganzen zerreissen wollen. Dagegen braucht er selbst, wie er meint, diese Episode nicht zu statuiren, da die im 5., 6. u. 7. Buche enthaltenen Untersuchungen mit dem von ihm aufgestellten Hauptzwecke, nach welchem der Idealstaat an sich entwickelt werden soll, wenn auch im ersten Haupttheile unter steter Maskirung (simulatio) (!), trefflich zusammenklingen.

Daher können wir nicht billigen, wenn Rettig (proll. p. 151 ff.) sich auf IV. 451 C. beruft, um seine Ansicht vom Hauptzwecke des ganzen Dialogs zu stützen. Die angezogene

Stelle nämlich lautet: „Sprechen also muss ich wohl nun abermals über Dinge, die ich damals gleich in ihrer Reihenfolge hätte besprechen sollen; doch ist es auch vielleicht auf diese Weise richtig, dass wir, nachdem das Drama der Männer vollständig zu Ende ist, nun auch das Drama der Frauen zu Ende führen." Hier glaubt Rettig einen guten Fund gethan zu haben; hier findet er den Schlüssel zu der ganzen Composition. Die ganze Untersuchung, folgert er, zerfällt in zwei Theile, von denen der erste mit dem umfassenden Namen δρᾶμα ἀνδρεῖον, der andre als δρᾶμα γυναικεῖον bezeichnet wird. Doch scheint er selbst die Schwäche dieser Bezeichnung zu fühlen; denn fügt er einschränkend hinzu, diese Benennungen sind freilich poetisch (ποιητικῶς) gemeint, sofern unter der Bezeichnung δρᾶμα γυναικεῖον nach streng philosophischem Begriffe nicht alles subsumirt werden kann, was im zweiten Theile des Dialogs behandelt wird, obzwar es mit der Untersuchung, die ganz besonders mit jener Bezeichnung belegt wird, auf irgend eine Weise zusammenhängt. Ja, Rettig geht noch weiter, indem er erklärt: „Die einzelnen Theile der Unterredung mussten gewissermaassen verhüllt und nur in oberflächlichen Spuren angedeutet werden, damit es nicht gleich deutlich wäre, welches der Hauptzweck des Dialogs sei, und damit die poetische Anlage des Dialogs nicht einer rein philosophischen Platz mache" u. a. m. Kurz Rettig scheint uns in der Absicht, die Entwickelung und Darstellung des Staates als wahren Zweck zu erweisen, die in wahrhaft grossartiger Weise harmonische Composition durch gekünstelte Theilung zu zerreissen. In den derartig ausgebeuteten Bezeichnungen δρᾶμα ἀνδρεῖον und δρᾶμα γυναικεῖον werden wir in einfacher und natürlicher Auffassung der ganzen Stelle nichts anderes sehen dürfen als eine geistvoll scherzende Bezeichnung seitens des platonischen Sokrates, wie sie dem leichten Unterhaltungston dieser einleitenden Kapitel des 5. Buches nicht übel ansteht. Zudem konnte die ganze vorhergehende Untersuchung in Anbetracht der wahrhaft dramatischen Lebendigkeit und plastischen Ausgestaltung, mit der die abgeschlossenen Kreise der männlichen Staatsmitglieder nach einander vorgeführt werden, in sehr natürlicher Weise als eine Art Drama bezeichnet werden. Hingegen einen Einleitungsgrund für die ganze Unterredung in diesen beiden Bezeichnungen scheint uns gradezu unmöglich.

Ebensowenig scheint uns die Ansicht Schleiermachers, auf die sich Rettig beruft billigenswerth. Schleiermacher bemerkt nämlich: „Am Anfange des 5. Buches wird Sokrates von Polemarchos und Adeimantos, denen auch Thrasymachos sich beigesellt, in andre Untersuchungen hineingezogen, die das 5., 6. u. 7. Buch einnehmend den 4. Haupttheil des Werkes bilden — Schleiermacher nämlich und Steinhart zerlegen die ganze Composition in sechs Haupttheile, während wir, wie aus unsrer Darstellung erhellen wird, mit Stallbaum deren vier annehmen (vgl. Stallb. praef. p. LXXIX) — aber ohngeachtet ihres bedeutenden Umfangs und ihres noch bedeutenderen Inhalts sind sie doch schon hier und noch mehr am Anfange des 8. Buches, wo der ursprüngliche Faden wieder aufgenommen wird, auf das deutlichste als eine hineingeworfene und fast abgedrungene Episode bezeichnet. Dieser ganze vierte Haupttheil knüpft sich an die Forderung des Adimantos, dass Sokrates, ehe er auf die vorgezeichnete Weise weiter gehe (d. h. zu der IV. 445 C. vorläufig angedeuteten Entwickelung der Erscheinungsformen der ἀδικία), zuvor noch zur Vollendung des als Vorbild aufgestellten Staates, auch die eigenthümliche Erziehung derer, welche darin zur Regierung und Vertheidigung bestimmt sind, darstellen und sich zugleich über die Geschlechtsverbindungen, aus denen sie hervorgehen, näher als vorher geschehen erklären möge; und zwar fordert er dies als etwas höchst Wichtiges, nicht etwa für die Frage von der Gerechtigkeit, sondern für die richtige

Verfassung des Staates, so dass also gegen jede etwaige gekünstelte Anwendung des in diesen Büchern Verhandelten auf jene Hauptfrage von der Gerechtigkeit in der einzelnen Seele und von dem Verhältnisse des gerechten Lebens zur Glückseligkeit schon hierdurch protestirt wird. Indess an einer andern Stelle sagt derselbe Schleiermacher (vgl. seine Einleitung p. 32, 39, 16 u. 63) über ebendenselben streitigen Punkt, es sei unwahrscheinlich, dass Dinge, die an sich vielleicht noch wichtiger als die seien, in denen der Hauptzweck des Werkes zu suchen ist, in episodischer Form behandelt werden sollten; er denkt dabei offenbar an die Entwickelung und Darstellung jener erhabensten Idee des Guten, welche die „Gerechtigkeit" sogar noch überragt. Noch weiter! Derselbe Schleiermacher sagt in seiner Einleitung zum Phädrus p. 56 ff., dass jeder platonische Dialog wie ein lebendiges Wesen gebildet sein und einen dem Geiste angemessenen Körper mit verhältnissmässigen Theilen haben müsse; und in der Einleitung zum Gorgias p. 4 erklärt er gradezu: „Derjenige muss den Plato wenig kennen, der nicht so viel gleich herausfindet, dass, wo eine dergleichen scheinbar losere Verbindung eines Theiles mit der ganzen Composition stattfindet, dies gewiss unter allem Verhandelten das Wichtigste und der Punkt sein muss, von dem aus allein auch alles Uebrige in seinem rechten Zusammenhange kann verstanden und eben darum auch die innere Einheit des Ganzen kann gefunden werden." — Dieser letztere von Schleiermacher mit grossem Scharfsinn ausgesprochene Grundsatz ist es grade, den wir bei Beurtheilung der Politie in Bezug auf jenen nur scheinbar episodischen Inhalt des 5. 6. u. 7. Buches in Anspruch nehmen müssen. —

Wahr ist, Plato schreitet von der Betrachtung der universalen Tugend hinauf zum Anschauen der erhabensten und umfassendsten Idee des Guten; aber es geschieht in engster Beziehung auf das Vorhergehende. Denn auf das im ersten Theile fest gewonnene Wesen der δικαιοσύνη und auf die nachgewiesene Darstellung derselben im Einzelwesen wie im analogen Staatsorganismus kann und darf Plato erst das Folgende aufbauen; ja er muss zur Vervollständigung der früheren Resultate jetzt alles das geben, was zur Ergänzung einerseits des vom idealen Staate, andererseits des vom tugendhaften Einzelmenschen entworfenen Bildes dient. Für jenen weist er die ideale Grundlegung besonders hinsichtlich des Familienlebens nach (vgl. das 5. Buch), wie er für diesen den letzten Urgrund der im thätigen Leben sich offenbarenden Tugend in der reinen Erkenntniss des Guten und Wahren aufdeckt (vgl. das 6. u. 7. Buch). Für das Bestehen beider Organismen zeigt er jetzt die Grundlage, für den staatlichen in der Einheitlichkeit des Familienlebens, für den intellektuellen in der höchsten Idee; für beide gelangt er damit zu einer Einheit in der Mannigfaltigkeit oder zu einer Einheit, auf welche die Mannigfaltigkeit zurückgeführt wird. Demnach scheint uns das in diesen Büchern Verhandelte mit innerer Nothwendigkeit auch zu dem von uns für den ganzen Dialog statuirten Hauptzweck in unleugbarer, nur scheinbar vielleicht etwas loserer Beziehung zu stehen. —

Nachdem Plato durch die beständige Parallelisirung des Staatswesens mit dem Individuum zugleich mit dem Staatsideal das Ideal des Einzelmenschen construirt hat, nachdem er die Seelenverfassung, in der ein harmonischer sittlicher Normalzustand sich darstellt, als die vollkommenste erwiesen hat und ihr analog als die eine beste Staatsform die Aristokratie oder, was ihm dem Namen nach gleich gilt, die Monarchie (cf. IV. 445 D.) dargethan hat, begnügt er sich damit, auf die zu der Einen absolut guten Staatsform im Gegensatz stehende vierfache schlechte vorläufig hinzudeuten (vgl. IV. 445 C). —

Dass Plato nicht jetzt gleich die Erscheinungsformen der Ungerechtigkeit nach- und auseinander entwickelt, wie sie in der Staatsverfassung und, worauf es vor allem ankommt, analog im Einzelwesen im allmäligen Fortgange vom Besseren zum Schlechtesten sich darstellen, ist unsrer Ansicht nach nur zu wohl begründet. Weit entfernt, hier eine Episode anzunehmen, meinen wir vielmehr, dass das im V. 449—471 C. erörterte, von dem jetzt zu handeln ist, durch die Sätze, zu denen er namentlich in IV. 444 B. u. D. gelangt war, nach innerer Nothwendigkeit hervorgerufen werden musste. Nachdem dort die Untersuchung ihren Abschluss in dem Satze gefunden hat, dass das innerste Wesen der δικαιοσύνη die Einheit der drei Seelenfunktionen ist und dass sie im Staate demnach sich darstellt als harmonische Einheit seiner drei Stände, während die Disharmonie und Zwietracht zwischen diesen recht eigentlich die ἀδικία sei, so lässt unsern Philosophen die ihm bewusste Nothwendigkeit, auch die Art der Grundlegung zu einer solchen Einheit des Staates auffinden zu müssen, die Darstellung der ἀδικία, die er vorläufig geschickt nur andeutet, damit auch hier wiederum schon der Keim zu späteren Spekulationen sichtbar werde, für jetzt nicht weiter verfolgen. Für jetzt muss ihm die Hauptsache sein, jene Einheit des Staates als eine durch geeignete Mittel zu erzielende und auch durch den Wechsel der Generationen hindurch zu erhaltende in einem besonderen Abschnitte zu erweisen. —

Dass diese Anordnung des Stoffes seinem Geiste von vornherein vorschwebte und vorschweben musste, erhellt unsrer Ansicht nach schon daraus, dass er im Anfange des vierten Buches, wo er bereits auf den nothwendig sich ergebenden Communismus der Weiber und Kinder gekommen war, so kurz über diesen Punkt hinwegging (vgl. IV. 423 B. C. E. ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τήν τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιΐας). Wie Plato schon hier dahin gelangt war, die Einheitlichkeit (μία σύνταξις) als das Wesentliche des Idealstaates zu beanspruchen, ebenso hatte er gleichzeitig auch darauf vorläufig hingedeutet, dass diese Einheitlichkeit, der jede Institution des Staates dienen muss, nur auf dem Grunde einheitlicher Erziehung möglich ist, was im letzten Grunde — insonderheit für die Männer des Wehrstandes — auf Ehe- und Kindergemeinschaft führt. Um jedoch diese ideale Grundlegung der besten Staatsform durch die eigenartige Gestaltung des Familienlebens bis in's Einzelne und allseitig ausführen zu können, dazu musste er vorerst das Wesen der universalen Tugend vollständig bis zum letzten Ende entwickelt haben. Dies ist aber am Anfange des 4. Buches noch nicht der Fall, wohl aber am Ausgange desselben. Mithin konnte nicht nur, sondern musste auch dieses früher nur leis angeklungene Thema zu weiterer und endlicher Lösung gelangen; und grade der Anfang des 5. Buches ist der einzige Ort, wo dies nach dem wohlberechneten, vor dem scharfen Geistesauge des Dialektikers bis in's Einzelnste offen daliegenden Plane einer Meisterschaft harmonischer Composition, wie sie vielleicht kein zweiter platonischer Dialog aufweisen kann, in natürlichem Anschluss geschehen muss. Nichts demnach von episodischer Form, sondern überall unter steter Beziehung zum Hauptzwecke organisches Ineinandergreifen der einzelnen Theile. —

Es erübrigt noch, über den besonderen Inhalt dieses vielbesprochenen Abschnittes einige wenige Worte hinzuzufügen, die vielleicht geeignet sind über das Einzelne noch helleres Licht zu verbreiten. Unser Philosoph steht hier offenbar auf dorischem Boden und, irren wir nicht, ganz besonders auf dem Grunde der lykurgischen Institutionen; gleich diesem verlangt sein Idealstaat vor allem für Knaben und Mädchen gemeinsame gymnische und musische Bildung, damit die letzteren in völlig gleicher Weise wie jene an Seel' und Leib von Jugend

auf gebildet werden; denn auch das weibliche Geschlecht soll nach Maasgabe seines Wesens befähigt werden, an der Staatsverwaltung Theil zu nehmen. Alle Kinder sind daher als Eigenthum des Staates an einem vom übrigen Verkehr abgesonderten Orte gemeinschaftlich zu ernähren, zu erziehen und auszubilden. Dabei soll dafür gesorgt werden, dass kein Kind seine wahren Eltern kennen lerne, sondern alle dafür ansehe, die es dem Alter nach sein könnten, so dass der Staat eine einzige grosse Familie darstellt. Und da auf diese Weise die Glieder des Wehrstandes durch wechselseitige Liebe unter einander verbunden und ferner ohne alles Eigenthum sind, indem sie von den übrigen, wie zum Lohne für die Bewachung, auf Staatskosten unterhalten werden und somit keinen Grund zu irgend welchen Rechtsstreitigkeiten haben, stellt dieses einheitliche Leben zugleich den ewigen Frieden dar (vgl. V. 464 C. mit III. 416 E. f.). —

Nach Abschluss dieser Erörterungen musste auch für den Bestand der Tugend im Individuum eine Grundlegung versucht werden; auch diese wird in der Einheit gefunden, in der Idee des Guten, weil deren reine Erkenntniss sich als der Urgrund der im thätigen Leben zum Ausdruck gelangenden Tugend zeigt. Damit aber tritt die Untersuchung aus dem ethischen auf rein metaphysisches Gebiet über und gelangt auf ihren Höhepunkt, sofern sie die Stellung, welche die Philosophie für den vollkommenen Staat wie für den tugendhaften Einzelmenschen einnimmt, zu erweisen sucht. Gleichzeitig wird dadurch die Frage gelöst, ob ein Staatswesen, wie das entworfene, ein Individuum wie das eben gezeichnete, jemals Realität, und wodurch es diese zu gewinnen vermag. Da ist es die Philosophie, welche sich als das ausschliessliche Medium offenbart, durch dessen Vermittlung beides zur Verwirklichung gelangt. Demnach bilden die von V. 471 C. bis VII. 541 B. niedergelegten Betrachtungen einen besonders wichtigen Theil des Ganzen. —

So bleibt unserm Philosophen jetzt der bedeutendere Theil der dialektischen Arbeit noch zu thun. Die bisher gegebene Darstellung — das musste jedem fühlbar sein — liess eine grosse Lücke, wurde diese nicht ausgefüllt, so war auch der Hauptzweck des Dialogs nur unvollkommen erreicht; erwies sich das entworfene Ideal für Staat wie für Individuum als absolut unausführbar, so konnten gegen die Berechtigung desselben sich leicht Bedenken erheben. Plato scheint sich dessen wohl bewusst zu sein; denn grade aus diesem Grunde lässt er schon V. 457 E. u. 458 A. u. B. die Disputirenden neben der Frage der Nützlichkeit auch auf die Möglichkeit hindeuten (vgl. λοιπὸν εδή μοι ἔσεσθαι περὶ τοῦ δυνατοῦ κ. τ. λ.). Zunächst freilich postulirt Plato für seinen Idealstaat die Möglichkeit der Realisirung, deren noch zu bringenden Erweis er indess für unumgänglich nothwendig erachtet. Dies scheint uns deutlich aus folgenden Worten des Sokrates a. a. O. zu erhalten: „Menschen, d. h. dem Zusammenhange nach solche, die in ihren Gedanken nicht sehr thätig sind, lassen, noch ehe sie die Art und Weise gefunden haben, wie etwas geschieht, dasselbe als ein Mögliches annehmen.“ Und wird nicht schon 466 D. wiederum an die wichtige Frage der Möglichkeit erinnert, um sie nicht ganz aus dem Gesichtskreise der Disputirenden verschwinden zu lassen? Erwartet nicht dort schon in der Entwickelung des Dialogs Glaukon, dass man nunmehr in die Erörterung derselben eintreten werde? Wenn wir überdies damit vergleichen, was VI. 502 ausdrücklich erklärt wird, „dass das wirkliche Eintreten dessen, was von der Gesetzgebung gesagt ist, wohl schwierig, nicht jedoch unmöglich sei (οὐ μέντοι ἀδύνατά γε), so kann der innere Zusammenhang des von V. 471 C. an Erörterten mit den vorgängigen Erörterungen nicht mehr zweifelhaft sein.

Die Frage selbst, welche Plato gleichsam als Thema an die Stirn dieser Erörterungen stellt, hat nothwendig zwei Seiten: einmal, ob ein solcher Staat wie der von ihm dargestellte, und sodann auf welche Weise er realisirbar sei. Nachdem der erste Theil der Frage dahin beantwortet ist (473 A.), dass die Verwirklichung nur als möglichste Annäherung an das Ideal möglich sei, bleibt der 2. Theil derselben einer ausführlichen Besprechung vorbehalten. Demnach ist es die Untersuchung über die Mittel zu einer annäherungsweisen Verwirklichung, welche die zweite Hälfte des 5. und das ganze 6. u. 7. Buch einnimmt, ein Abschnitt, dem man nun episodischen Charakter im Ernste nicht mehr wird vindiciren mögen. Dabei wird hier wiederum nach der früheren Methode von dem Gebilde des Staates die grossartige Perspektive auf die seelische geistige Gestaltung und Entwickelung des Individuums genommen. Dadurch ist die Einheit der Methode mit allen früheren Untersuchungen gewahrt, so dass uns die zu irren scheinen, welche die jetzt beginnenden Erörterungen lediglich der Entwickelung des Staatsbegriffes dienen lassen. Indem Plato vielmehr die mögliche Ausführbarkeit seines Idealstaates von der Herrschaft der wahren Philosophie abhängig macht und in diesem Verhältnisse sie charakterisirt, so knüpft er zugleich die Verwirklichung der Tugend im Individuum an die reine Erkenntniss der höchsten und letzten Idee und entwirft dadurch nach innerer Nothwendigkeit unter gleichem Rahmen das Bild des vollendeten Philosophen. —

Die Grundlinien alle, die bisher für das Staatswesen gezogen sind, convergiren in natürlicher Consequenz auf einen Punkt, den jeder unbefangene Beurtheiler schon im Verfolge der Erörterungen wenigstens vorschauend ahnen musste. Plato war nun dahin gelangt, die Möglichkeit für Besserung der bestehenden Staaten oder für approximative Ausführbarkeit des construirten Idealstaates an die Bedingung knüpfen zu können, dass staatliche Macht (*δύναμις πολιτική*) und Philosophie in Eins zusammenfallen, d. h. dass die wahren Philosophen Herrscher werden müssten oder die Herrscher Philosophen (V. 473 D.). —

So gewinnt Plato auf dem Grunde der reinen Philosophie eine neue Seite für das Ideal, nicht sowohl des Staates überhaupt, als genau genommen der Leiter desselben. Nur das Streben nach lebendiger Erkenntniss des absoluten Wesens (*οὐσία*) der Dinge befähigt und berechtigt zum Herrscheramt. Da nun Staatsverfassung und Seelenverfassung des Einzelnen einander analoge Erscheinungen sind (vgl. u. a. IV. 441 C.), so wird in dem weiter entwickelten Ideal derer, die zu Herrschern emporsteigen wollen, gleichzeitig das Musterbild des vollkommenen tugendhaften Einzelmenschen angeschaut, welches auf dem Streben nach reiner Erkenntniss basirt.

Wir dürfen daher zugleich im Folgenden mit Recht eine erweiternde und nach höheren Gesichtsorten ausschauende Fortsetzung des Bildungsganges derer erkennen, die zum Herrscheramt fähig werden wollen d. h. vor allem der *φύλακες*, für deren erste Erziehung er schon oben (II. 375 E. bis III. 412 A.) seine Grundsätze eingehend entwickelt hat. Diesen weiteren Bildungsgang verfolgt der Philosoph nun auf zwei verschiedenen Stufen von Vollkommenheit. Das nächstgelegene Stück des Weges scheint er uns bis VI. 504 A. zurückzulegen. Da er zunächst das Verkehrte der zu seiner Zeit landläufigen Ansichten über das Wesen der Philosophen darlegen musste, erklärt er von vornherein nur den Weisheitsliebenden, der die ganze Weisheit, nicht nur einen Theil derselben liebt (V. 475 B.), demzufolge er sich nicht mit der Betrachtung der einzelnen Dinge der Ersch einungswelt (*τὰ ὄντα*) begnügt, sondern zum Anschauen des reinen ideellen Seins der Dinge, des *τὸ ὄντως ὄν*, der *οὐσία* oder *ἀλήθεια τῶν*

ὄντων sich erhebt (vgl. V. 476 B.). In demselben Maasse wie die Idee über der Erscheinung steht, erhebt sich der erstere anschauende Philosoph über jenen, der bei der Betrachtung der wechselvollen, ewig veränderlichen Erscheinung stehen bleibt. Verfolgen wir diese Gedankenreihe etwas weiter, so ergiebt sich in natürlicher Weise sofort eine zweifache Art der Denkthätigkeit (διάνοια cf. V. 476 D.); die eine richtet sich ausschliesslich auf die vielheitliche Erscheinung (τὰ ὄντα); wer sie übt, sieht zwar einzelne Erscheinungen, die Darstellungen z. B. des Schönen und Gerechten sind, ohne indess die Idee des Schönen und Gerechten an und für sich zu schauen. Diese Denkthätigkeit ist daher ein blosses Meinen (δόξα). Im Gegensatze hierzu erhebt sich zur wahren Einsicht (ἐπιστήμη), wer die einheitliche unveränderliche, urbildliche Idee schaut, dieser allein ist der wahre φιλόσοφος (vgl. V. 477 B. C. ff.). Daraus ergiebt sich mit Leichtigkeit die Folgerung, dass nur der wahre φιλόσοφος fähig ist, die Einheit im Staate zu bewahren, dass daher dieser allein zum Herrsch- und Leitamt fähig sei (VI. 484 B. δυνατὸς φυλάξαι νόμους τε καὶ ἐπιτηδεύματα πόλεων). —

Offenbar erhöht Plato damit die Ansprüche, die an solche gestellt werden müssen, die zum Leitamt der ἄρχοντες fähig werden wollen. Hatte er vorwegs, namentlich im 3. lib. von solchen einerseits die Erkenntniss alles dessen verlangt, was dem Staate nützlich sei, auf der andern Seite die Fähigkeit, den Bestand der staatlichen Verhältnisse durch Wahrung der Gesetze, besonders der für die musische und gymnische Bildung bestehenden, zu gewährleisten (IV. 424 E. ff.), so muss sich ihm in natürlicher Consequenz seine Forderung jetzt dahin erweitern, dass die Leiter des Staates lebendige Einsicht in das Sein aller Dinge besitzen müssen. Um diese aber zu gewinnen müssen sie ein gutes Gedächtniss haben, leichte Fassungskraft, erhabene Denkweise und Liebe zur Wahrheit (VI. 457 A.). —

In diesem Verfolge der Gedankenentwicklung liegt es sehr wohl begründet, dass Plato, wie es in den meisten Dialogen geschieht, gegen die Sophisten polemisirt (VI. 493 A. ff.) im schroffen Gegensatze zu jenem wahren Philosophen, der nach Erkenntniss des absoluten Seins ringt, diejenigen stellt, welche über die Betrachtung der einzelnen Dinge der Erscheinungswelt nicht hinauskommen. Von Seiten derartiger im damaligen Staate in Menge vorhandener Philosophen drohen dem wahrhaft „Weisheitsliebenden" die grössten Gefahren. Denn da er sich in einer Umgebung befindet, die insofern schlecht ist, als sie durch das Haften an der Einzelerscheinung verkehrte Ansichten über Wesen und Wort der Dinge nicht nur selbst hat, sondern auch andern aufdrängt, so wird er leicht selbst durch sie verschlechtert (VI. 492 A. B. ff.) So kommt es, dass nur sehr wenige sich zur Erkenntniss des wahren Wesens der Dinge hindurchretten. Diese wenigen, die jenem Scheinwesen nicht zur Beute gefallen sind, ziehen, um nur die Reinheit der Anschauung ihr ganzes Leben hindurch zu bewahren, ein Leben in zurückgezogener Musse der Leitung des Staates vor. So gelangt Plato folgerichtig zu dem wichtigen Satze, dass die Reinheit des Wissens nur durch Zurückgezogenheit von den staatlichen Verhältnissen, wie sie in der Wirklichkeit liegen, bewahrt werden kann (vgl. 496 D. E.). — Hieraus ergiebt sich mit Nothwendigkeit die Frage nach der Art und Weise, wie im Staate das Studium der wahren Philosophie gefördert, und wodurch es vor gänzlichem Untergange bewahrt werden kann (VI. 497 D. ff.). Nach dem ganzen Verlaufe der Untersuchungen kann sie zunächst nur negativ dahin beantwortet werden, dass für die tüchtigsten φύλακες des Staates nicht genügt die früher erörterte gymnische und musische Bildung, nicht genügt die Erkenntniss des absoluten Wesens des Schönen und Gerechten; noch bleibt vielmehr eine weit höhere und höchste Stufe der Erkenntniss zu ersteigen. Dabei ist kaum zu

erwähnen nöthig, dass das durch diese Gänge der Speculation Gefundene nicht minder auf die philosophische Bildung des Individuums überhaupt zu beziehen ist, als auf die Leiter des Staates, von denen es freilich zunächst gilt.

Dies ist der etwas lange, aber naturgemässe Weg, auf dem Plato zu einem weiteren Haupttheile seiner Untersuchungen gelangt, vielleicht dem hauptsächlichsten, wo Politik oder wenn ich so sagen darf „Metapolitik“ und Metaphysik in lebendige Wechselbeziehung treten (von VI. 504 an). An dieser Stelle erweist sich ganz besonders, wie organisch alle Theile der grossartigen Composition in einander greifen; möge es uns daher hier verstattet sein, von neuem einige weitergehende Blicke auf den ganzen Zusammenhang zu werfen.

Wenn wir uns oben gestehen mussten, dass man an dem Orte, wo Plato über die erforderliche Beschaffenheit der *ἄρχοντες* im Staate zu handeln beginnt, eine tiefere Erörterung dieses Gegenstandes vermisst, so wird es von neuem klar sein, welch' grossartig und fein dialektisch angelegter Plan unserm Philosophen vor Augen stand, und wie dieser geistige Bau Stufe um Stufe sich emporwölbt. Absichtlich hielt dort Plato die eigentliche metaphysische Erörterung der Seelenfunktionen, welche zur Erkenntnisstheorie führen musste, noch zurück; absichtlich spart er die Untersuchung über das rein Intelligible, indem er nur die mehr in der Praxis des Lebens, d. h. im Staate zur Darstellung gelangenden Seiten der Seele in Kürze zeichnet, für einen späteren Abschnitt. Dies scheint uns aus einigen Stellen deutlich hervorzugehen; denn wird nicht zunächst III. 414 ausdrücklich erklärt: „Solcher Art scheint die Auswahl und die Aufstellung der Herrscher und Wächter zu sein, um sie hiermit blos dem allgemeinen Gepräge nach, nicht aber in aller Genauigkeit zu zeichnen“ (*ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας*)? Auch einen längeren und weiteren Weg (*μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός*), der erst zu einer befriedigenden Lösung führen würde, ob die Seele des Einzelwesens analog dem Staatsorganismus wirklich gleichfalls 3 Formen habe, weist sodann IV. 435 C.) Endlich erhellt aus VI. 504 A. ff., bis zu welcher Stelle wir unsre Untersuchung geführt haben, bezüglich derselben Frage, dass zu ihrer abschliessenden Erörterung noch ein weiterer Weg zu durchwandern sei, da der bisherige Stand der Erörterungen noch eine fühlbare Lücke liesse (*ἐῤῥήθη τὰ τότε τῆς ἀκριβείας, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο, ἐλλιπῆ*). Somit greift die Entwickelung des weiteren Weges, den jeder, welcher der tüchtigste Leiter des Staates und Wahrer der Gesetze werden will, bis zur höchsten Stufe reiner Erkenntniss zurücklegen muss, auf's Genaueste in den Kreis der früher begonnenen Untersuchungen ein, um ihn abzuschliessen (VI. 504 D.). —

Demnach beginnt hier die tiefere Erörterung der Erkenntnisstheorie oder, um den oben von uns gebrauchten Ausdruck auch hier festzuhalten, die Darstellung der zweiten und letzten Stufe der Vollkommenheit, zu der der Philosoph und somit jeder, der zum Herrscheramt im Staate befähigt sein will, sich erheben muss. Diese gründet Plato auf das Anschauen der höchsten und letzten Idee, der des Guten an sich, welche nach VI. 504 D. u. 505 A. der höchste Gegenstand aller Erkenntniss ist (*μέγιστον μάθημα*), erhabener noch als die *δικαιοσύνη*, auf jene Idee, „von der auch alles Gerechte und Tugendhafte erst seinen Nutzen und seine Brauchbarkeit hernimmt.“ Und auch in der hier auf jene allumfassende Tugend nachdrücklich genommene Beziehung werden wir einen Zug der Einheit des ganzen Werkes zu erkennen haben; durch die Untersuchungen, in die man jetzt eintritt, erhält das Wesen der Tugend Licht von einem neuen und zwar höheren Standorte, sofern nunmehr ihr Urgrund in der Idee des Guten und Wahren, sie selbst als deren im thätigen Leben erfolgende Darstellung sich offenbart. Die Idee des Guten aber fällt bei Plato mit der Gottheit

selbst insofern zusammen, als er in seiner Dialektik neben jener Idee wirklich keiner Gottheit bedarf. —

Die Idee des Guten erweist sich als Quelle aller Wahrheit; daher bedürfen ihrer Erkenntniss alle Menschen, ganz besonders aber die Leiter des Staatswesens. Denn nicht genügt es, die Erscheinungsformen, unter denen das Gerechte und sittlich Gute sich darlebt, wahrzunehmen, ein inneres Erkennen desselben findet erst statt, wenn man weiss, in welcher Beziehung und inwiefern (ὅπῃ) jenes etwas Gutes ist. (VI. 506 A.) Von diesen wahrhaft grossartigem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist der Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne, wohl begründet. Wie die Sonne den Dingen der Erscheinungswelt zunächst die Fähigkeit des Gesehenwerdens verleiht, so ist die Idee des Guten, welche über die Gegenstände des Erkennens (τοῖς γιγνωσκομένοις) das wahre Licht verbreitet; sie allein giebt ihnen Wahrheit und verschafft somit dem denkenden Menschengeiste die Befähigung, Wahrheit zu erkennen, wodurch sie Urquell alles Erkennens und aller Wahrheit wird (αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας); daher ist Erkennen und Wahrheit ebensowenig das Gute an sich selbst, wie das Licht das Sehen selbst ist. Durch die weitere Ausführung dieser Vergleichung gelangt Plato hier zu dem obersten und letzten Satze seiner Metaphysik. Wie nämlich ferner die Sonne den sinnfälligen Dingen auch Entstehen, Wachsthum und Nahrung verleiht, ohne jedoch das Entstehen selbst zu sein, so giebt die Idee des Guten den Gegenständen des Erkennens, d. h. den Ideen nicht nur die Fähigkeit des Erkanntwerdens, sondern überhaupt Sein und Wesenheit (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), ohne dass das Gute die Wesenheit selbst ist (VI. 509 B.). Denn die Idee des Guten selbst ist über alle οὐσία erhaben. Gleichwie die Dinge der Erscheinungswelt ihr Sein nur durch Hineinbildung der Ideen erhalten — ob durch förmliche Mittheilung an die Dinge (κοινωνία) oder dadurch dass die Dinge überhaupt nur insoweit wirklich da sind, als die Idee in ihnen vorhanden ist (παρουσία), darüber scheint Plato selbst noch nicht zu bestimmter Klarheit durch gedrungen zu sein, eine Frage indess, deren Behandlung ausserhalb der Grenzen unsrer Aufgabe liegt — ebenso wird den Ideen ihre οὐσία erst durch die Uridee des Guten zu Theil. Somit erweist sich diese als die ausschliessliche Quelle aller Wahrheit, alles Wissens und aller Erkenntniss. Diese höchste Idee ist es daher, zu deren Anschauen die Leiter des idealen Staates befähigt sein sollen. —

Gleichwohl ist von allem bisher über die Idee des Guten Erörterten noch keine in's Einzelne gehende Anwendung auf die Bildung der zum Leit- und Lehramt im Idealstaate Bestimmten oder dadurch gleichzeitig auf die philosophische Bildung des Individuums überhaupt gemacht. Die Entwickelung des nöthigen weiteren Bildungsganges im einzelnen behält Plato einem späteren Kreise von Betrachtungen vor (7 lib.); zuvor muss er sich, um dann nach allen Seiten hin verständlich zu sein, den Weg dahin durch eine eingehendere Untersuchung über die Stellung des Guten zur Erkenntniss der Dinge überhaupt bahnen. —

Dazu bedurfte es einer genauen Unterscheidung der verschiedenen Arten und Stufen der Erkenntniss. In natürlichem Anschlusse an das Vorhergehende tritt unser Philosoph daher jetzt in die Erörterung dieser weiteren Fragen ein. —

Um die Stufen der Erkenntniss aufzuzeigen, scheidet Plato zunächst streng die Welt des Sichtbaren (τὸ ὁρατόν), deren Dinge der sinnlichen Wahrnehmung unterliegen, von der Welt des Denkbaren (τὸ νοητόν), deren Gegenstände nur durch das reine Denken erkannt werden können (VI. 509 D. ff.). Wie die Welt des Sichtbaren in Gegenstände, wie sie sind, und in Abbilder der sinnfälligen Gegenstände zerfällt, so umfasst die Welt des Denk-

baren einmal die Ideen, die mit den Dingen verbunden und von diesen erst abgeleitet sind, sodann reine absolute Ideen. Durch Anschauen dieser letzteren werden alle Voraussetzungen aufgehoben, sofern man schliesslich zu einem höchsten Princip (*τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν* 511 B.), d. h. zur Idee des Guten gelangt, während man durch jene erste Art von Ideen nur von Voraussetzung zu Voraussetzung baut, bis das letzte Ende (*τελευτή*) der jedesmal vorliegenden Beweisführung erreicht ist, ohne sich jedoch zu den höchsten und letzten Principien zu erheben. Daraus leitet nun Plato eine vierfache Art des Wahrnehmens und Erkennens ab; für Wahrnehmung der sinnfälligen Gegenstände selbst statuirt er die Thätigkeit des Glaubens (*πίστις*), für deren Abbilder das blosse Vermuthen oder die Wahrscheinlichkeit (*εἰκασία*), für die aus Dingen abstrahirten Ideen das Nachdenken oder die Verstandesgewissheit (*διάνοια*), für die absoluten, rein intellektuellen Ideen die Vernunftseinsicht (*νόησις*). —

Daraus ergiebt sich als natürliche Folge, dass die reine Idee des Guten, welche als die geistige Sonne und somit als die geistige Mutter alles Seins und Werdens aufgezeigt wurde, nur mit der Vernunft geschaut werden kann. Hierbei stellt sich unserm Philosophen, da er diese Untersuchungen in Hinsicht auf den philosophischen Bildungsgang unternimmt, den der Leiter des Idealstaates und der vollkommen Tugendhafte überhaupt zurücklegen muss, die Wirklichkeit in scharfen Contrast zu seinen idealen Forderungen. Dies führt zu einer Betrachtung über das bei Menschen wirklich vorhandene Wissen, welches sich jenem Wissen der absoluten Wahrheit so fernliegend zeigt, dass es schlechthin als Nichterkennen erscheint (*ἀγνωσία, ἀμαθία* oder allgemeiner *ἀπαιδευσία* VII. 514 B. A.). Denn die Menschen vermögen das Licht der Wahrheit ebensowenig zu ertragen wie das der Sonne und halten nur zu oft die Schattenbilder der Dinge für die Dinge selbst. Nachdem Plato daher seine 4 Stufen der Erkenntniss völlig entwickelt hat, erübrigt ihm noch, dieses Nichterkennen seitens der Menschen einer Erörterung zu unterziehen. Er braucht dazu eingangs des 7. lib. (514 A. B. ff.) jenes lichtvolle Bild von der unterirdischen Höhle, in welcher solche, die in gefesselter Stellung dem Eingange den Rücken kehren, nicht die Dinge selbst, sondern nur Schattenbilder der am Lichte vorüberziehenden Dinge auf der Rückwand sehen; werden solchen aber plötzlich die Banden gelöst, schauen sie nun in das Licht selbst und somit in das Wirkliche an sich, so werden sie sich nur allmählig von ihrem früheren Irrthume erholen, nur allmählig und schrittweise an das Licht der Sonne geführt werden können; in der Welt des Sichtbaren würden solche zunächst nur die schwachen Abspiegelungen der Dinge im Wasser, später die wirklichen Dinge, endlich erst den Glanz der Sonne selbst schauen können. Die Anwendung dieses herrlichen bis in's Einzelne ausgeführten Bildes giebt Plato gleich selbst (VII. 517 B. ff.). Die gefängnissartige Wohnung bedeutet die Sinnenwelt, das Licht ist die Sonne, das Hervorgehen an das Licht bezeichnet die Erhebung der Vernunft in die Welt der Ideen, wo in der höchsten Idee des Guten der Quell aller Wahrheit und Wesenheit fliesst. —

Die Anwendung dieses Bildes concentrirt jene zweite und höchste Stufe der philosophischen Bildung in sich, in deren Erörterung, wie wir sahen, man VI. 505 A. eingetreten war, und die in der Erkenntniss des Guten an sich besteht. Daher jetzt die natürliche Folgerung, auf deren Nothwendigkeit früher schon hingewiesen ist, dass nur, wer sich von der aller Einheit entbehrenden, wechselvollen Erscheinungskraft zum Anschauen jener Uridee erhebt, „in verständiger Weise seine Geschäfte, seien es öffentliche oder private verwalten wird" (VII. 517 C.). Freilich werden — diese Erklärung meint Plato nicht zurückhalten zu dürfen — immerhin Philosophen die sich zu solcher Höhe emporgeschwungen und mit der

Betrachtung der göttlichen Wahrheiten beschäftigt haben, sich nur ungern zu der Armseligkeit des irdischen Lebens und seiner Geschäfte, wie aus einem himmlischen Lichtkreise in dicke Finsterniss werden herablassen wollen. —

Nachdem so die höchste Stufe der philosophischen Bildung auf dialektischem Wege gewonnen ist, muss Plato auf die Beantwortung der sich von selbst aufdrängenden Frage kommen, ob jene Fähigkeit, das Gute an sich zu erkennen, jene Tugend des Verstandes (ἡ τοῦ φρονῆσαι ἀρετή), wie er sie 518 E. nennt, mitteilbar sei. Wenngleich in seinen früheren Dialogen, z. B. in Meno und Protagoras, ihm die Tugend im Allgemeinen als Wissenschaft und daher als lehrbar feststeht, wenngleich er früher die Einheit aller ἀρεταί ausdrücklich in Anspruch nimmt, so sehen wir, wie er jetzt im Gange der Untersuchungen diese Ansichten in etwas modificirt. Nicht nur, dass er a. a. O. die ἀρεταὶ geflissentlich scheidet in diejenigen der Seele (αἱ ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς) und die des Verstandes, so macht er auch hinsichtlich ihrer Lehr- und Mittelbarkeit einen wesentlichen Unterschied. Jene ersteren haben eine gewisse Aehnlichkeit mit den „Vortrefflichkeiten" des Körpers, insofern sie der Seele, als anfänglich in ihr nicht vorhanden, mitgetheilt und durch Gewöhnung und Uebung in ihr befestigt werden können. Dagegen jene Befähigung, das Gute und somit das Wahre an sich zu erkennen, dies Göttlichere im Menschen ist nicht mittheilbar, sondern muss der Seele ursprünglich innewohnen. Demnach ist diese Tugend weder lehr-, weder lernbar. Hier hat die Erziehung sich darauf zu beschränken, die vorhandene Anlage zweckmässig zu leiten und zu richten; denn durch schiefe Richtung könnte sie auch etwas Schädliches werden (518 E.).

Welches die besonderen Hilfsmittel für die Leitung und Richtung auf die Erkenntniss des Guten, Schönen und Wahren sind, erörtert Plato nothwendigerweise gleich im Folgenden. Hier dürfen wir den Kreis von Betrachtungen, worauf schon oben hingewiesen wurde, erkennen, dem Plato die in's einzelne gehende Erörterung des weiteren Bildungsganges vorbehalten hat, wie er für die zum Leit- und Lehramt bestimmten und, wenn wir von dem grösseren Gemälde des Staates absehen, für das vollkommen tugendhafte Individuum überhaupt nöthig ist. Erst mussten die verschiedenen Arten und Stufen des Erkennens und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Mittheilung festgestellt werden, ehe man zur Auffindung der Mittel und Hilfswissenschaften übergehen konnte, die den denkenden Geist aus der Finsterniss auf jenen hohen und hellen Standpunkt erheben. Zugleich werden wir hier die nothwendige, aber wie aus der ganzen Folge unsrer Untersuchungen erhellt sein wird, hier erst mögliche Ergänzung der im 2. u. 3. lib. entwickelten Staatspädagogik zu erkennen haben, über die dort geforderte gymnische und musische Bildung liegt freilich der jetzt aufzuzeigende Bildungsweg weit hinaus. Hatte es sich dort darum gehandelt, einerseits den Körper stärker und gewandter zu machen, auf der andern Seite der Seele Harmonie und Ebenmaass zu geben so wird jetzt nach den besonderen Mitteln gefragt, den Geist zur Betrachtung der Uridee zu leiten. Der dort gegebenen, mehr auf's Praktische gerichteten Erziehungslehre kann sich nunmehr und muss sich die auf die Erreichung der reinen Erkenntniss gehende Pädagogik anschliessen, die wir ihrer Mittel und ihres Zweckes wegen mit einem aus der Psychologie entlehnten Ausdrucke die rationale im Gegensatze zu jener mehr empirischen zu nennen wagen. Von neuem zeigt sich uns hier die planvolle Oekonomie des ganzen Dialogs. —

Hierbei führt uns Plato folgerichtigerweise in den Kreis der Wissenschaften, bei denen die blosse Sinneswahrnehmung nicht genügt, sondern wo die Reflexion des Verstandes und die zur Begriffsbildung führende Abstraktion nöthig ist, Wissenschaften, die somit alle auf

Verstandeswahrheiten leiten (VII. 529 D. ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ' οὔ). Nach ihrem letzten Zwecke sodann sind es solche, die „einen aufwärtsgehenden Zug" enthalten (ἐπαναγωγὴν τῆς ψυχῆς), durch welchen „der beste Theil unsrer Seele zur Anschauung des Besten unter dem Seienden geführt wird" (vgl. 532 C.). —

So erweist Plato zunächst wie die Arithmetik die Erkenntniss des reinen Seins fördert. Naturgemäss schliesst ihr sich die Geometrie an, welche vom Vergänglichen d. h. der Erscheinungsform absieht und auf das Wesen der Dinge vordringt; so erleichtert auch sie die Einsicht in die Idee des Guten (vgl. 526 E. ff. ποιεῖ κατιδεῖν ῥᾷον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν). Folgerichtigerweise hätte Plato von der Geometrie als der Lehre von den Flächenfiguren, zur Lehre von den Körpern, d. h. zur Stereometrie übergehen sollen, ehe er auf die Astronomie, die Wissenschaft von den im Raume bewegten Körpern kommen konnte (528 A. und B.). Indess berührt er die Stereometrie nur mit kurzen Worten, weil sie einerseits ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat, andererseits abseiten des Staates noch derart vernachlässigt ist, dass ihr eine genügende Ausbildung bisher mangelt; gleichwohl nimmt er sie als Mittel zur Förderung des idealen Wissens in Anspruch. Ihren natürlichen Anschluss an das Vorhergehende findet nur die Astronomie; auch sie dient, wofern ihr nicht Sinnesobjekte unterworfen werden, dazu, den Geist zum Idealen zu erheben; denn sie lehrt die schöne Harmonie der Verhältnisse in den Gesetzen der idealen Welt durch die reine Vernunft erkennen. Die Astronomie bahnt unserm Philosophen den Weg zur Musik; denn diese ist durch Vermittelung der sogen. Harmonie der Sphären mit jener eng verwandt (ἐπιστήμη ἀδελφή 530 D.) Wurde oben, wie vorher angedeutet, die Musik vermöge ihrer Töne und Harmonien als das Mittel aufgewiesen, der Seele Harmonie und Ebenmaass zu geben (εὐρυθμία καὶ εὐαρμοστία), so kommt sie jetzt wegen der ihr zu Grunde liegenden mathematischen Gesetze, die den inneren Grund ergeben, warum manche Töne an sich harmonisch, andre an sich unharmonisch sind, als Hilfsmittel zur Erkenntniss des Guten und Schönen in Belang (πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν) 531 C.). Aus der Einsicht in die bis jetzt erörterten Wissenschaften ergiebt sich naturgemäss die Dialektik (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις 532 E.), die das letzte und erhabenste Mittel ist, auf die Uridee vorzudringen. Indess kann es sich bei ihr jetzt dem ganzen Zusammenhange nach nicht um Darlegung dieser höchsten Idee selbst und ihres gesammten Inhalts handeln — dies ist bereits in der 2. Hälfte des 6. lib. geschehen — sondern mehr, um mit Prause zu reden, um die „pädagogische" Seite der Dialektik. Bezeichnend dafür scheint uns der Ausdruck 532 E. τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως καὶ τίνες αὖ ὁδοί; Nicht von dem letzten denkbaren Objekt der Dialektik oder Metaphysik ist Rede, sondern von der Art und Weise der dialektischen Fähigkeit und den nach ihr einzuschlagenden Wegen. So führt die Dialektik auch das Wesen aller Dinge; sie wird gewissermaassen das innere Organ, mittels dessen man endlich die Uridee des Guten an sich erfasst. Denn allein die dialektische Methode dringt mit Weglassung aller Hypothesen auf den festen Grund des Urprincips (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν 533 C). Während alle vorher erörterten Wissenschaften, die wenigstens einigermaassen Führerinnen zur Erkenntniss des Wesens der Dinge sind (τοῦ ὄντος ἐπιλαμβάνονται), auf blosse Voraussetzungen bauen, ohne jedoch für dieselben eine letzte Begründung geben zu können, so erhöht die dialektische Methode die Voraussetzungen zum Princip. Dadurch ist die Dialektik jetzt als die ausschliesslich wahre Wissenschaft erwiesen, während die oben erörterten Wissenschaften und Künste (τέχναι) den Namen Wissenschaften (ἐπιστῆμαι) eigentlich nicht verdienen (533 D.). Und es erhält der Kreis der Unter-

suchungen, die vom Ende des 6. lib. an über die Erkenntnisstheorie angestellt wurden, einen sehr passenden Abschluss, wenn Plato 534 A. aus der Gesammtheit der letzten Erörterungen folgert, dass die oben angenommene Eintheilung alles menschlichen Wahrnehmens und Erkennens demnach zu Recht bestehen bleibe. Als richtig hat sich somit erwiesen jene Sonderung einerseits in die Vernunftseinsicht (νόησις oder ἐπιστήμη) und die Verstandesgewissheit (διάνοια), die beide aprioristische Erkenntnisse sind, andererseits in Sinnenglauben (πίστις) und Vermuthen oder Wahrscheinlichkeit (εἰκασία), welche wir mit der gemeinsamen Bezeichnung Erkenntnisse a posteriori benennen können. —

Hier scheint uns eine in sich organisch zusammenhängende Reihe von Untersuchungen abzuschliessen (VII. 535 A. ff.). Denn Plato richtet nach völliger Erschöpfung des Gegenstandes seine Blicke von dem rein theoretischen Boden weg auf die Praxis, wie sie in einem idealen Staate sich gestalten soll. Wir dürfen hier von neuem die durch den ganzen Dialog in grossartig consequenter Weise festgehaltene Beziehung vom Individuum auf den Staatsorganismus erkennen. Die Kreise von Untersuchungen über beide schneiden sich, um ein Bild aus der Geometrie zu brauchen, bisweilen, ein ander Mal berühren sie sich; stets aber spielen sie nach irgend einer Art der Wechselbeziehung in einander. Uebrig blieb nach völliger Erörterung aller der Wissenschaften, mit denen, wer zum Leit- und Lehramt im Staate geschickt sein will, ausgerüstet sein muss, nur noch die praktische Frage, nach welcher allgemeinen Methode und in welchem Lebensalter der Unterricht in den einzelnen Disciplinen genossen werden soll. Diese Frage findet ihre Beantwortung am Ende des 7. lib. —

Aus dem bisher Behandelten wird von selbst einleuchten, dass, während die allen übrigen oben erörterten Disciplinen der Unterricht von frühester Jugend auf zu beginnen hat, die Dialektik dem reiferen Mannesalter aufbehalten wird; erst der gereifte Mann wird vor der naheliegenden Gefahr sich zu hüten wissen, die dialektische Thätigkeit zu blosser Sophisterei ausarten zu lassen, welche den noch unerfahrenen Jüngling zum Unglauben an die Möglichkeit, überhaupt der Wahrheit sich zu nähern, verleiten könnte. Erst das 50. Jahr soll zum Gipfel der Erkenntniss emporführen d. h. zum Anschauen des Guten an und für sich; aus ihm wird dann das höchste Ideal aller Vollkommenheit gewonnen, welches seiner Realisirung wie im Staate so auch im Einzelwesen wartet. —

Somit ist die Ausführuug des Vorwurfs, den Plato V. 471 C. aufstellte, nach allen Seiten hin erschöpft (541 B. *καὶ ὅπερ ἐρωτᾷς, δοκεῖ μοὶ τέλος ἔχειν*); erwiesen ist die vielleicht mögliche Ausführbarkeit seines Idealstaates, die dadurch bedingt erscheint, dass der weitere Bildungsgang der „Weisheitsliebenden", die allein die *ἄρχοντες* werden können, sie bis auf die höchste Stufe der Erkenntniss führt; von diesem erhabenen Standorte aus muss und kann allein der ideale Staat, wie das vollkommen tugendhafte Individuum annähernd verwirklicht werden. Die am Ende dieser Betrachtungen auf rein staatliche Verhältnisse genommene Beziehung, schlägt unsrer Meinung nach die natürliche Brücke, auf welcher unser Philosoph auf das Gebiet zurückkehrt, von der er eingangs des 5. lib. abgebogen war.

So sehen wir den Bau des Idealstaates bis zum Schlussstein aufgeführt, zugleich auch das Bild des Idealmenschen vollendet, welches mit und in jenem zu entwerfen oblag; die gleiche Hand vollendete Stein um Stein und Strich um Strich, beides. Der zweite und wichtigste Theil der Untersuchungen hat seinen Abschluss gefunden. Plato kann jetzt in einen 3. Kreis von Betrachtungen eintreten, die er bereits IV. 445 C. und am Anfange des 5. lib. als nöthig in Aussicht gestellt hatte. Konnte dort auf den Gegensatz des einen besten Staates

gegen eine vierfache schlechte Staatsform und dadurch auf die der Tugend als einer absoluten Einheit entgegenstehenden vier Erscheinungsformen der Schlechtigkeit nur vorläufig hingedeutet werden, da die Bedingungen für Realisirung des Idealstaates und das in seiner Bildung geschauten Individuums zuvor erst aufgezeigt werden mussten, so wird nunmehr dieser Vorwurf, der seiner Ausführung harrte, wiederaufgenommen (vgl. VIII. 543 C. u. V. 449 A.). Plato untersucht jetzt die vier wesentlichsten Formen des unharmonischen, unsittlichen Allgemeinzustandes der Seele, den er als ἀδικία oder κακία bezeichnet, wie sie sich in wechselseitigen Uebergängen in einander als Ausartungen der Staatsverfassung darstellen, um darin die genau entsprechenden Analoge für die Seelenverfassung des Individuums aufzudecken; denn das eine ist das treue Bild des andern. Abgesehen davon, dass durch diese hier wie oben methodisch durchgeführte Parallelisirung die innere Einheit des Ganzen unter Vorhaltung des rein ethischen Zweckes aufs Schönste gewahrt wird, ist die ausführliche Erörterung über das Wesen der ἀδικία, die durch das ganze 8. lib. bis IX. 576 C. sich hinzieht, im Zusammenhange des Ganzen schon dazu ganz nothwendig, dass über das Wesen der δικαιοσύνη und insbesondere über die Glückseligkeit desjenigen Einzelnen wie desjenigen Staates, dessen innerster Kern jene allgemeine Tugend ist, aus der Betrachtung ihres graden Gegentheiles sich ein um so helleres Licht verbreite. Andrerseits konnte die Untersuchung über die moralische Schlechtigkeit, mag sie nun im Individuum oder im Staate sich darstellen, bequem erst angetreten werden, nachdem das Wesen der Tugend in den weitesten Umrissen gefunden war. So wird das eine die Ergänzung des andern; übrigens erinnern wir hier an das, was wir oben über den Werth oder gradezu die Nothwendigkeit einer solchen Methode unter Berufung auf legg. VII. 816 D. E. sagen durften. —

Die Methode der folgenden Untersuchungen anlangend, so ist sie auch hier die gleiche wie die früher bei Entwickelung der δικαιοσύνη begründete und angewandte. Plato weicht VIII. 545 B. ausdrücklich auf sie zurück. Auch jetzt wird das Ganze dem Einzelnen vorausgeschickt, um die charakteristischen Züge sich plastischer abheben zu lassen, oder um mit Plato zu reden, „die Aehnlichkeit des grossen Hauptgemäldes mit der Hauptidee im kleinen aufzusuchen (II. 368 D. u. 369 A.). Der Staat dient auch hier wiederum nur zum Vehikel für die Hauptuntersuchung; er ist auch hier die äussere Form, in der sich die ἀδικία darlebt und gestaltet. Von diesem Gesichtspunkte geleitet, stellt Plato 545 B. u. C. die Disposition für das jetzt vorliegende Thema im Einzelnen auf; nur auf diesem Wege glaubt er ein wohlbegründetes Endresultat zu gewinnen (κρίσιν κατὰ λόγον). Den Ausgangspunkt für die Untersuchung bietet ihm die auf IV. 445 D. zurückblickende Erwägung, dass jene beste Staatsform, die mit Recht als ἀριστοκρατία bezeichnet wurde, da sie als etwas Gewordenes auch dem Wechsel alles Gewordenen unterliegt, allmählig ausarten kann. Daraus werden naturgemäss die 4 hauptsächlichsten ausgearteten Staatsverfassungen, als verschiedene Verkörperungen der ἀδικία nach ihren wechselseitigen Uebergängen in einander entwickelt. Dabei werden, weil für den Hauptzweck des Dialogs unwesentlich, alle zwischen Formen, die bald mehr bald weniger Züge von jenen Hauptformen entlehnen, mit Recht übergangen. Als die Hauptformen ergeben sich in einer Reihenfolge wie sie den Abstand jeder einzelnen von jener einen besten Staatsform markirt, die Timokratie oder Timarchie, die Oligarchie, die Demokratie und die Tyrannis. —

Nachdem wir so die innere Gliederung der gegenwärtigen Untersuchungen klar zu stellen versucht haben, genügt es für unsern Zweck, die wesentlichen Momente, die einen

Fortschritt bezeichnen, kurzer Worte herauszuheben. Der Grund für die Wandelung des Idealstaates in die Timokratie liegt in der entstehenden Disharmonie des herrschenden Elementes und der daraus nothwendig folgenden Vernachlässigung der oben geforderten richtigen Erziehung; als die Hauptcharakteristika der timarchischen Regierungsform erweisen sich Herrsch- und Ehrsucht, Hab- und Geldgier. Daraus ergiebt sich als der dieser Verfassung ähnliche Charakter des Individuums ein herrschsüchtiges und ehrgeiziges Wesen (545 B. — 550 B.). Der Uebergang in die Oligarchie wird aufgezeigt in dem maasslosen Wachsen der Gewinnsucht und Habgier, durch die schliesslich die Einheit des Staates zerrissen wird; denn eine Spaltung in 2 Parteien, Reiche und Arme, welche ihre einander entgegengesetzten Interessen mit Gewalt verfolgen, erweist sich als unausbleibliche Folge. Dieser Verfassungsform analog ist derjenige Einzelmensch, der sein Auge nur auf Gelderwerb selbst unter Anwendung der verwerflichsten Mittel richtet und durch dieses Missverhältniss alle innere Harmonie der Seele (εὐσχημοσύνη) verliert (550 C. — 555 A.). Nach gleicher Methode wird der Uebergang der Oligarchie in die Demokratie und deren Charakter entwickelt; als dieser ergiebt sich unserm Philosophen die grösste Ungebundenheit und Willkührlichkeit, die schliesslich zu ewigem Schwanken und zu gänzlicher Principlosigkeit des Handelns führt. In dem dieser Staatsverfassung analog construirten Bilde des Individuums werden wir als die Hauptzüge zu erkennen haben auf der einen Seite die Unmässigkeit, andrerseits Unbeständigkeit, die sich im fortwährenden Hin- und Herschwanken zwischen Tugend und Laster zeigt (558 C. — 561 E.). Zuletzt entwickelt Plato die dem Idealstaate am fernsten liegende Regierungsform der Tyrannis nach Ursprung und Charakter. Als ihr Entstehungsgrund offenbart sich eine zügellose Freiheitssucht; charakterisirt wird sie durch Verachtung gegen alles, was Gesetz heisst, durch Argwohn gegen die besitzende Klasse und endlich durch die unerträglichste Sclaverei; denn beim einzelnen wie in Staatsorganismen ist die Grenze zwischen Freiheit und Sclaverei nur eine schmale (562 A. — 569 C.). Im engsten Zusammenhange mit diesen letzten Erörterungen steht die Digression, welche 568 A. B. C. auf die Tragödie, insbesondere die des Euripides, gemacht wird (vgl. 568 D. ἐνταῦθα ἐξέβημεν); denn sie zeigt sich als wirksames und williges Organ, die Tyrannis bis zum Himmel zu heben. Dies dient Plato zu der Folgerung, dass in dem von ihm construirten Idealstaate für eine solche tragische Poesie kein Raum sei. —

Wenn das Bild des dieser schlechtesten Staatsverfassung entsprechenden Individuums erst im 9. lib. gezeichnet wird, so zeigt sich hierin nichts anderes, als was wir schon oben andeuten durften; da nämlich die Eintheilung des Dialogs in 10 Bücher in der Hand der Alexandriner eine rein äusserliche geworden ist, so befindet sie sich oft im Widerspruche mit den durch den inneren Zusammenhang geforderten Abschnitten. —

Ehe Plato indess dieses Bild selbst entwerfen kann, muss er die kurze Untersuchung über eine Materie, welche er zwar im Vorbeigehen schon berührt, aber noch nicht ausführlich behandelt hat, wieder aufnehmen. Da das der tyrannischen Regierungsform entsprechende Individuum — wie man es aus den bereits gegebenen Hauptzügen dieser Verfassung schon jetzt in weiteren Umrissen zeichnen könnte — in noch weit höherem Grade die Verkörperung der zügellosesten und niedrigsten Leidenschaften und Begierden ist, als der dem demokratischen Staate analoge Einzelmensch, so muss, um über das Wesen des tyrannisch Gearteten ein richtiges Urtheil zu gewinnen, zuvor noch über Wesen und Natur der Leidenschaften gehandelt werden (vgl. IX. 571 A. ff.). Diese Erörterung schliesst sich daher aufs engste an VIII. D. u.

559 A., wo zur Beleuchtung der Art und Weise, wie aus dem oligarchisch Angelegten der der demokratischen Staatsverfassung entsprechende Mensch entsteht, eine gedrängte Voruntersuchung über das Wesen der Leidenschaften nöthig wurde; schon dort finden wir die Sonderung der ἐπιϑυμίαι in nothwendige und nicht nothwendige; auf diese letzteren muss Plato jetzt zurückgreifen, um sich für den nunmehr vorliegenden Zweck über das Verhalten der dieser Kategorie zugehörenden gesetzwidrigen Triebe weiter zu verbreiten. Dass die einzelnen Theile der Composition harmonisch in einander greifen, werden wir somit auch hier erkennen dürfen. —

Die Anwendung der hier gewonnenen psychologischen Gesetze auf den tyrannisch gearteten Einzelmenschen ergiebt sich von selbst. Die besonderen Umstände seines Entstehens zeigen am einfachsten die Rückblicke auf das oben entworfene Bild des demokratischen Individuums, dessen Hauptzüge hier reproducirt werden (IX. 572 C. ff.). Als wesentliches Charakteristikum entwickelt Plato die völlige Unfreiheit der Seele eines solchen Menschen, sofern der edelste Theil seines Selbst von einer mächtig herrschenden Leidenschaft auf's schrecklichste tyrannisirt wird; so ist der wahre Tyrann nichts anderes als der wahre Sclave. Mit der natürlichen Folgerung, die Plato 576 B. zieht, dass ein so geartetes Individuum, dessen innerstes Wesen die ἀδικία ist, am weitesten von der universalen Tugend der δικαιοσύνη absteht, schliesst er unsrer Ansicht nach den ganzen Kreis jener Erörterungen ab, welche lediglich in der Intention unternommen wurden, damit sich aus seinem Gegentheile Licht über den Hauptvorwurf verbreite. —

Wie nothwendig für den ethischen Zweck des Ganzen die Erörterung der Erscheinungsformen der ἀδικία, sowohl im grösseren Gemälde des Staates als auch in den analogen Zügen des Individuums war, erkennen wir jetzt um so klarer, wenn wir sehen, dass Plato grade auf Grund des in's Einzelne ausgeführten Gegensatzes zwischen dem „Gerechtesten" und dem „Ungerechtesten", die Frage über den Glücksstand beider Individualitäten nun erst zu entscheiden vermag, die, wie aus unsrer Darstellung selbst erhellen wird, je nach Anwendung verschiedener Beweismittel in 4 Kreise sich gliedert. Er thut dies in einer Reihe von Betrachtungen, die von IX. 576 C. bis zum Schlusse angestellt werden. Indess ehe wir in diese selbst eintreten, wird mit einigen Worten auf den inneren Zusammenhang dieses Theils mit den früheren von uns zurückgewiesen werden müssen, um die wahrhaft grossartige Harmonie des Ganzen in das hellste Licht zu setzen. —

Der Schluss kehrt auf den Ausgangspunkt der gesammten Untersuchung zurück; ausgegangen war sie, wie wir oben sahen, von der Wahrnehmung, dass die landläufigen Vorstellungen und ganz besonders die sophistischen Ansichten über das Wesen und den Nutzen der δικαιοσύνη sehr schwankend, zum Theil gradezu unrichtig sind. Musste nicht das Widersinnige derselben sich dem idealen Philosophen auf den ersten Blick offenbaren? Lag nicht der grösste Widerspruch darin, dass das, was an und für sich Tugend ist, nicht auch zugleich ausnahmslos für jeden, der sie in sich zur Darstellung gelangen lässt, das Glück und Segen Bringende sein sollte? Es liefen die Ansichten darauf hinaus, dass das Gerechte an sich ein nicht seinem Besitzer förderliches Gute sei (in diesem Sinne meinen wir die Worte ἀλλότριον ἀγαϑόν II. 367 C. auffassen zu müssen), sondern vielmehr dem nützlich, der es nicht hat, zumal wenn er der Mächtigere ist, während das Ungerechte an sich dem Ungerechten vortheilhaft, nur dem Schwächeren schädlich sei. Zur Entscheidung kann von Seiten Plato's diese Frage erst gebracht werden, nachdem auf der einen Seite die Erscheinungsformen der

*δικαιοσύνη* in der Staats- und damit in der Seelenverfassung, andrerseits die Formen der *ἀδικία* in der gleichen doppelten Beziehung erschöpfend aufgezeigt sind. Jetzt ist die Untersuchung bis auf diesen Punkt geführt; jetzt kann vermittelst des aufgewiesenen Gegensatzes zwischen dem „Gerechtesten" und „Ungerechtesten" die Frage über den Glücksstand beider definitiv beantwortet werden. Dass dies der Operationsplan für die Untersuchung ist, scheint uns Plato selbst unzweideutig auszusprechen; jenen hervorragenden Punkt, welcher der allseitigsten Beleuchtung bedarf, behält er unausgesetzt im Auge; er cernirt ihn, wenn wir einen Ausdruck der militärischen Technik brauchen dürfen, wie eine Festung, indem er von verschiedenen Standorten aus Zugänge zu derselben eröffnet, um sie so auf aufwärts gehenden Bahnen einzunehmen. Daher werden wir wohlbedachter Weise grade an den Uebergangspunkten, einmal nämlich, wo Plato die Untersuchung über die Erscheinungsformen der *δικαιοσύνη* beendet, sodann, wo er die über die *ἀδικία* antritt, auf jene noch schwebende Frage ausdrücklich hingewiesen. Spricht sich dies nicht deutlich in den Worten IV. 445 A. (*τὸ δὴ λοιπὸν ἤδη κ. τ. λ.*) aus? Noch helleres Licht verbreitet über den Plan, nach welchem die Frage des Glücksstandes ihre Entscheidung finden soll, was Plato VIII. 544 A. und ganz besonders 545 A. sagt; hier erklärt er: „Wir wollen den Ungerechtesten, wenn wir ihn gefunden haben, dem Gerechtesten gegenüberstellen, um aus dieser Nebeneinanderstellung völlig einsehen zu können, in welchem Verhältnisse die vollendetste reine Gerechtigkeit zur vollendetsten reinen Ungerechtigkeit, in Bezug auf Glückseligkeit oder Unglückseligkeit, für den Tugend- oder Lasterhaften stehe, damit so die Untersuchung ihren Abschluss erhalte (*ἵνα τελέα ἡ σκέψις ᾖ*)." Mit grösserer Harmonie und nach mehr innerer Nothwendigkeit können die einzelnen Theile der Composition kaum in einander greifen. Doch verfolgen wir den Gang der platonischen Argumentationen selbst weiter. —

Mit Festhaltung der oben besprochenen Methode schickt auch hier Plato das Ganze und Grosse des Staatswesens dem Einzelnen voraus. Ebenso wie die früher entwickelte e i n e beste Staatsform, die IV. 445 D. *βασιλεία* oder *ἀριστοκρατία* genannt wurde, ohne Zweifel die glücklichste ist, so stellt sich die tyrannische Regierungsform als die unglücklichste dar (vgl. IX. 576 D. ff.); denn der tyrannische Staat an sich ist sclavisch und unfrei, arm und dürftig, voll ewig wacher Furcht und Klage. Wie mit dem Staatswesen so ist es auch mit dem Individuum. Wie der Einzelmensch, welcher die *δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως* d. h. die von einander untrennbare Erkenntniss und im Leben erfolgende Darlebung des Wahren, Edelen und Rechten in sich darstellt, der Glücklichste ist, so ist der Unglücklichste der der tyrannischen Staatsform analoge Mensch; denn auch dieser kann nicht thun, was er will; er ist beständig von der Gewalt der Leidenschaften tyrannisirt, um Ruhe und Frieden gebracht, von Gewissensbissen gefoltert. Und um so unglücklicher und elender wird er, wenn er, der wahre Tyrann seiner selbst, noch dazu der Tyrann andrer im Staate wird. Daraus ergiebt sich, dass je weniger Aehnlichkeit ein Individuum mit jener einen besten Staatsform hat, es um so unglücklicher sein muss. Daher ist der Glücklichste jener „Königliche", der der aristokratischen Staatsform analog ist (*βασιλικός* IX. 580 B. ff.); ihm folgen der Reihe nach, mit stufenweiser Verschlechterung des Glücksstandes der *τιμοκρατικός*, der *ὀλιγαρχικός*, der *δημοκρατικός* und zuletzt der *τυραννικός*. Noch charakteristischer wird jener Beste und deshalb Glücklichste als der bezeichnet, der im strengsten Sinne des Wortes König und unumschränkter Herr seiner Leidenschaften ist (vgl. a. a. O. *βασιλικώτατος καὶ βασιλεύων αὑτοῦ*), im Gegensatz

zum tyrannisch Gearteten, in dem sich innere Anarchie findet (*κακῶς ἐν ἑαυτῷ πολιτευόμενος* IX. 579 C.). —

Obzwar der bisherige Nachweis über den Glücksstand des „Gerechten" und „Ungerechten" völlig überzeugend ist, nimmt Plato nunmehr doch noch ein zweites Beweismittel für dieselbe Behauptung in Anspruch, dass der Einzelmensch, der sich von seinen Leidenschaften tyrannisiren lässt, höchst elend sei, während der nach der höchsten Erkenntniss Strebende und darum Gerechte (*φρόνιμος καὶ δίκαιος*) der Glücklichste ist. Wir treten damit in den zweiten Kreis von Erörterungen, die auf dieselbe Frage gerichtet sind. Dieses zweite Beweismittel (*ἑτέρα ἀπόδειξις* IX. 580 D.) wird aus der früher IV. 435 A. bis 441 B. gewonnenen Dreitheilung der Seele genommen und somit mittels dieser aus der Beschaffenheit der menschlichen Triebe und Leidenschaften. Oben hatte Plato die 3 Seelenvermögen, nämlich das Vernunft-, das Willens- und das Begehrungsvermögen, dazu benutzt, um nach ihrer Analogie 3 Stände im Idealstaate zu construiren (vgl. IV. 441 A. ff.). Hier dagegen geht unser Philosoph von den Seelenvermögen aus, um unter ausschliesslicher Bezugnahme auf die verschiedenen Interessen, Bestrebungen und Vergnügungen, denen sich jedes dieser Vermögen zuwendet, drei ursprüngliche Klassen von Menschen überhaupt zu statuiren (vgl. IX. 581 C. ff.). Als die niedrigste Klasse ergiebt sich daher die gewinnsüchtige (*τὸ φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές*) in der das sinnliche Begehrungsvermögen überwiegt. Ihr schliesst sich als die zweite Gattung an die ehr- und herrschsüchtige (*τὸ φιλόνεικον καὶ φιλότιμον*), welche die Grundkraft des *τὸ θύμικον* repräsentirt; die dritte und erhabenste Klasse endlich ist die nach Ergründung der Wahrheit strebende, wissbegierige und philosophische (*τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον*), in der das Vernunftvermögen herrscht und alle übrigen Seelenfunktionen leitet. Jeder dieser Charaktere würde freilich seine Wahl für die beste und sein Vergnügen für das höchste und seligste erklären. Wer löst nun die hieraus folgenden Widersprüche? Allein die Kriterien der Erfahrung (*ἐμπειρία*), der Urtheilskraft (*λόγος*) und der Vernunft (*φρόνησις*), die nach Ergründuug des wahren Wesens aller Dinge strebt (vgl. IX. 582 E.). Diese aber besitzt kein andrer als der Philosoph, derselbe, welcher IX. 583 A. als *ὁ φρόνιμος* bezeichnet wird; demnach wird grade sein Urtheil über jene 3 Arten von Menschen und die diesen Charakteren entsprechenden Bestrebungen und Vergnügungen das richtigste sein; er erweist sich gewissermaassen als der alles Uebrige umfassende. Daraus ergiebt sich von selbst, dass von jenen 3 Arten des Genusses der erhabenste und seligste der ist, welcher aus Erkenntniss der Wahrheit fliesst (*ἡ ἀπὸ τοῦ φρονεῖν* IX. 582 C.). So ist das Leben des wahrhaft Weisen, d. h. desjenigen, der vermöge des *τὸ λογιστικόν* beständig nach Erkenntniss des Guten, Wahren und Rechten an sich ringt und dadurch allein Urtheilskraft besitzt, das glücklichste von allen. Und da die Erkenntniss dieser höchsten Ideen untrennbar ist von ihrer Darstellung im Leben, so dass, was wir stets festzuhalten haben, der *φρόνιμος* nach platonischer Auffassung zugleich der *δίκαιος* sein muss, so ist durch dieses zweite Argument der Glücksstand des „Gerechten" und somit das Elend des „Ungerechten", dessen innerstes Wesen das Gegentheil jener universalen Tugend ist, zur Evidenz erwiesen. —

Indess noch ein dritter und letzter Beweis für dieselbe Behauptung kann angetreten werden; er fliesst aus der Natur der verschiedenartigen Genüsse selbst. Damit tritt unser Philosoph im Verlaufe der Erörterung über den Glücksstand in einen dritten Kreis von Betrachtungen (vgl. IX. 583 B. ff.), von Untersuchungen über das wahre und falsche Vergnügen, wie er sie zu gleichem Zwecke ausführlicher bereits im Philebos und Gorgias angestellt

hatte. Aus der Vergleichung der verschiedenen Arten des Genusses und Vergnügens ergiebt sich ihm folgerichtig der Satz, dass nur der wahrhaft Weise eine reine und wahre Lust empfinden kann. Während die rein sinnlichen Freuden, wenn wir so sagen dürfen, nur relativen Werth haben, während das Glück, welches sie bringen, nur nach dem Maasstabe des jedesmaligen vorgängigen Gemüthszustandes messbar ist, so ist das *geistige Vergnügen* die *absolute Höhe des Genusses*; während jene auf das Veränderliche und Wechselvolle gerichtet sind, erfasst dieses vermöge des Vernunfterkennens das Wesen der Dinge, das Bleibende und ewig Wahre. Wer demnach ausschliesslich sinnliche Freuden geniesst, wird nie reine und wahre Lust empfinden, sondern nur ihre Trugbilder. Anders der wahrhaft Weise, dessen Streben unermüdlich auf das Anschauen der Wahrheit und des Wesens gerichtet ist; darin geniesst er die reinste Freude, darin das höchste Glück. Das Ergebniss der ganzen Untersuchung über das Verhältniss des Glückstandes des „Gerechten" zum „Ungerechten" fasst Plato 588 A. nochmals kurz zusammen. Wenn der Gerechte, schliesst er die Reihe dieser lichtvollen Erörterungen passend ab, den, der die ἀδικία in sich zur Darstellung gelangen lässt, an wahrem *Glücke* so weit übertrifft, so wird er ihn noch weit mehr an *sittlicher Schöne und Tugend des Wandels* überragen (εὐσχημοσύνῃ τε βίου καὶ κάλλει καὶ ἀρετῇ).

Gleichwohl bleibt bezüglich der Frage des Glücksstandes unserm Philosophen die Widerlegung einer oben schon von uns berührten verderblichen Ansicht übrig, die leicht aufgestellt werden konnte und in sophistischen Kreisen in der That im Schwange ging. Wir erinnern an die Ausführungen des Sophisten Thrasymachus (vgl. I. 343 C. u. 344 C.) und an andre Stellen ähnlichen Sinnes (vgl. II. 360 E. — 362 A.). Wurde doch die Behauptung aufgestellt, die Ungerechtigkeit sei für den vollendeten Ungerechten nützlich, wenn er dabei den *Schein* des Gerechten habe; er sei daher von allen der Glücklichste, weil er den grössten Vortheil aus der Ungerechtigkeit zu ziehen in der Lage sei. Indem Plato IX. 585 B. diese Behauptung wieder aufnimmt, um auf die unmittelbar vorhergehenden Erörterungen gestützt, sie völlig zu widerlegen, kehrt er nicht nur geschickt auf den besonderen Ausgangspunkt der ganzen Unterredung zurück, sondern findet zugleich Gelegenheit in gewaltigen Worten und bündiger Kürze den auf das Ethische gerichteten Hauptzweck des Dialogs hervorzukehren (vgl. IX. 591 B. ff.). Um das Verkehrte jener Ansicht in helles Licht zu stellen, wird die menschliche Seele in trefflicher Allegorie mit einem vielgestalteten Ungeheuer verglichen, mit dem ein Löwe und eine Menschengestalt zusammen gewachsen ist. Wir brauchen es kaum des Näheren auszuführen, dass mit dem vielköpfigen Ungeheuer das sinnliche Begehrungsvermögen verglichen ist, während unter dem Bilde des Löwen die Grundkraft des Willensvermögens geschaut wird, und die Gestalt des Menschen das Vermögen des Vernunfterkennens sinnbildet. Wer nun das Sittlich-Gute in sich zur Darstellung bringt, bei dem beherrscht das Göttliche das Thierische; oder um im Bilde zu bleiben, der Gerechte pflegt und hütet den dritten Theil jenes Gebildes unter Beihülfe des zweiten gegen den ersten; wessen innerstes Wesen hingegen das Sittlich-Schlechte ist, in dem unterdrückt das Thierische das Göttliche, d. h. der Ungerechte führt ausschliesslich dem ersten Theile jenes Gebildes Nahrung zu. Daraus erhellt unter gleichzeitiger Betrachtung des vorgestellten Bildes, dass das wahre Glück nur in der Herrschaft des Besseren, daher nur im Gerechten zu finden ist, während das Preisgeben des Edleren an das Schlechtere, mag der Ungerechte, der darein willigt, verborgen bleiben oder nicht, die Harmonie seiner Seelenkräfte zerstört und dadurch über sein Inneres dauerndes und stets wachsendes Unglück bringt. —

Nachdem durch Anwendung dieses Bildes die sophistische Ansicht vom Glücksstande in anschaulicher und erschöpfender Weise widerlegt ist, zieht Plato aus dem Resultate dieser Erörterungen allgemeine Folgerungen, die ihn auf eine gedrängte Zusammenfassung der ethischen Hauptgedanken führen, die bisher in kunstvoll und doch natürlich variirenden Combinationen und wechselnden Harmonien und doch mit verwandten Tönen durch das Ganze hindurchgeklungen sind (vgl. IX. 590 C. bis Ende d. B.). Auch hier argumentirt Plato nach der der ganzen Composition eigenen Methode, sofern er zuerst das Verhältniss des Staates zum Einzelnen, der sein Glied ist, berücksichtigt, während sodann seine Spekulation jenem „inneren" im Individuum dargestellten Staate sich zuwendet. Die thierische Natur im Menschen der göttlichen energisch unterzuordnen, dies ist hier zunächst Plato's Forderung. Für seinen Idealstaat ergiebt sich daraus, dass, wer jene Unterordnung nicht durch sich selbst und aus eigener Kraft zu vollziehen vermag, von aussen her durch staatliche Gesetze dazu gebracht werden muss (*ἔξωθεν ἐφεστῶτος* 590 D.); denn nur so ist die für das Wohl aller nöthige Willenseinheit im Staate möglich. Daher sind jedenfalls die Handwerker im Staate, weil der bessere Theil in ihnen von Natur zur Herrschaft über ihr Thierisches zu schwach ist, so dass sie nur sinnliches Begehren nähren, der Regierung des Besten, welcher das Göttliche in sich zum Leiter hat, unbedingt zu unterwerfen (vgl. IX. 590 C. D.). Ein ähnlicher Grundsatz ist auch bei Erziehung der Kinder zu befolgen; auch sie müssen so lange geleitet werden, bis in ihnen gleichsam eine „innere Verfassung" fest begründet ist (*ἕως ἂν ἐν αὐτοῖς ὥσπερ ἐν πόλει πολιτείαν καταστήσωμεν* (vgl. 590 E. u. 591 A.); erst wenn der edlere Theil in ihnen gestärkt ist, und sie gleichsam ihre eigenen inneren Wächter haben, kann ihnen völlige Freiheit zugestanden werden. —

So gelangt Plato auf das höchste Ideal des Individuums. Während der Ungerechte, selbst wenn seine sittliche Schlechtigkeit verborgen und ungestraft bleibt, immer schlechter und darum unglücklicher wird, findet sich die beste und deshalb glücklichste Seelenverfassung da, wo die Besonnenheit und jener harmonische, sittliche Normalzustand, welchen Plato als *δικαιοσύνη* bezeichnet hat, mit der Erkenntniss des Guten und Wahren im Bunde ist (*σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως* vgl. IX. 591 B.); erfreut sich die Seele dieses Besitzes, so nimmt sie, ihrer edleren Natur näher gebracht, ein weit edleres Gepräge an (*τιμιωτέραν ἕξιν* a. a. O.). Hiermit hat unser Philosoph die erhabenste Höhe des Ideals erstiegen.

Freilich muss er bekennen, dass ein Solcher, dessen beständiges Bestreben es ist, eine innere Harmonie zwischen Seele und Körper in sich zu behaupten, um in Wahrheit stets ein *μουσικός* (vgl. 591 D.), das heist, ein harmonisch gestimmtes Individuum zu bleiben, alle die Beschäftigungen fliehen wird, durch welche sein inneres Gleichgewicht gestört werden könnte. So wird der vollkommene Gerechte nur für seinen eigenen inneren Staat sorgen, nur in diesem allein herrschen wollen; in seinem Vaterlande dagegen, sofern es von dem construirten Idealstaate weit entfernt ist, wird er nur dann zu wirken sich bereit finden lassen, wenn eine göttliche Fügung ihn ruft (vgl. 592 A.). Noch einmal hebt Plato dabei den rein ethischen Zweck, welchen der von ihm entworfene ideale Staat hat, nachdrücklich hervor; denn obzwar er nur als unausgeführte Idee zu betrachten ist, so bleibt gleichwohl das Ideal für den, der es betrachten und sich selbst dann darnach bilden will, im Himmel, das heisst in der Welt der reinen Ideen bestehen (*τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶν τε ἑαυτὸν κατοικίζειν*). —

Doch noch zwei Punkte sind jetzt übrig, deren Behandlung unumgänglich nothwendig

ist, um die Untersuchung des Ganzen zum letzten Ende zu führen, wenn nicht einzelnes unvollendet bleiben soll. Ist doch der Keim zu dem einen von diesen schon III. 391—393, wo gelegentlich der musischen Bildung über das Wesen der Poesie im Allgemeinen gehandelt wurde, niedergelegt, bis aus ihm zu gelegener Zeit weitere Entwickelungen hervorgehen sollen; während im zweiten der Hauptvorwurf des Ganzen nach innerer Nothwendigkeit aus den engeren Grenzen des Individuums auf die Weite des Universums erhoben und hier würdig abgeschlossen wird. Beide Punkte aber sind, wie die folgende Darstellung ergeben wird, im letzten Buche der Politie behandelt. Noch ist nämlich die Frage über den Glücksstand des Gerechten und des Ungerechten nicht erschöpfend beantwortet; noch droht jedem Individuum eine grosse Gefahr, vor welcher sich zu sichern oder der zu erliegen, Quelle auf der einen Seite des Glücks, andererseits des Unglücks wird. Es ist die Gefahr, welche Plato bereits im dritten Buche in den Trugbildern der mimischen Poesie aufgewiesen hatte. In welch' engem Zusammenhange mit den früheren Darstellungen der Theil der Composition steht, in welchen wir jetzt mit 595 A. eintreten und den wir bis 608 B. zu verfolgen haben, wird im Folgenden zur Genüge erhellen. Noch fehlte den hierher bezüglichen Betrachtungen des dritten Buches die Lösung der Frage, wie die poetischen Schilderungen von Menschen beschaffen sein müssten, um mit Nutzen im Unterrichte der Jugend verwendbar zu sein (vgl. III. 392 B. C.). Ausdrücklich hatte dort Plato erklärt, dass diese Frage erst entschieden werden könnte, wenn das Wesen der universalen Tugend gefunden sein würde. Für den damaligen Stand der Untersuchung musste eine Beantwortung dieser Frage gradezu für unmöglich erklärt werden; denn wie Plato dort vorausschickt, haben Dichter und Mythologen in dem, was beim Menschen das Wichtigste ist, völlig falsche Vorstellungen, sofern sie namentlich vorgeben, dass die Ungerechten meist glücklich, die Gerechten unglücklich seien. Dass aber eine eingehendere Erörterung über derartige Sätze der Dichter einer späteren Stelle vorbehalten bleiben müsse, darauf weist a. a. O. Plato ausdrücklich hin, wenn er sagt: „Wir werden also dann uns über die Art und Weise, wie wir über das Glück oder Unglück der Menschen zu urtheilen haben, verständigen, wenn wir das Wesen der Gerechtigkeit gefunden und uns von dem Nutzen, den sie ihrer Natur nach für den Gerechten hat, er möge nun als Solcher von andern angesehen werden oder nicht, überzeugt haben werden.“ Demnach konnte diese Untersuchung nicht eher aufgenommen werden als hier am Eingange des 10. Buches, nachdem das Wesen der Gerechtigkeit vollständig entwickelt, nachdem über die Natur der menschlichen Seele wie von den verschiedenen Arten der menschlichen Begierden und Bestrebungen gehandelt war. Aber behaupten wir weiter, grade hier musste sie angetreten werden, wenn die Frage über den Glücksstand des Gerechten und des gegentheilig Gearteten, wie er im irdischen Leben sich darstellt, erschöpfende Beantwortung finden sollte. Sie bringt das letzte Argument für den Satz bei, dass der Gerechte, der gleichzeitig der Vernünftige (φρόνιμος) ist, als solcher allein der Glückliche sein kann. Denn er allein bewahrt, vermöge seiner Erkenntniss des Guten, welches sich als die Quelle aller Wahrheit und Wesenheit erwiesen hatte, vor den Trugbildern und Täuschungen der Poesie, die geeignet sind, den im Innern des Einzelnen begründeten Staat zu zerrütten, seine innere Harmonie zwischen den Kräften, Anlagen und Trieben der Seele aufzulösen und dadurch unglücklich zu machen (vgl. X. 608 A. B.). So erweist sich auch auf diesem Wege als der absolut Glückliche wiederum der Gerechte. Auch hier werden wir erkennen, wie die einzelnen Theile der grossartigen Composition organisch in einander greifen; zwei Fäden, um bildlich zu reden, hat unser Philosoph angesponnen; in dem ersteren hatte

er seine Gedanken über Werth oder Unwerth der Poesie als Bildungsmittel für die zum Stande der „Wächter“ bestimmte Jngend eingeflochten, ohne ihn indess, da andere nöthige Materien noch fehlten, zu Ende spinnen zu können. Als ein zweiter Faden der Untersuchung hatte sich dann später die Hauptfrage über den Glücksstand des „Gerechten“ entsponnen; an unserer Stelle des 10. Buches laufen beide in einander, so dass der oben abgerissene erste Faden im zweiten hier zu Ende geführt wird. Auch wird dadurch die innere Einheit des Ganzen gewahrt, dass Alles, was über die mimische Dichtkunst an unserer Stelle gesagt wird dem moralischen Endzwecke der gesammten Darstellung auf's Strengste untergeordnet erscheint. Denn da Vernunft und die davon untrennbare Moralität, wenn wir die *δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως* so auffassen dürfen, das höchste Ziel ist, nach welchem hin Plato seinen ganzen inneren, sowie äusseren Staat organisirt, wird auch hier diese zweifache Beziehung wiederum genommen: wie der ideale Staat, der an sich dadurch der glücklichste ist, dass seine einzelnen Glieder nicht durch die Täuschungen der Poesie von der Wahrheit entfernt werden, für diese Poesie keinen Raum hat, so hat der Einzelmensch sich in seinem inneren Staate vor ihr zu bewahren, damit er nicht dem Scheinwesen verfällt und so seine innere Harmonie verliert. Dass Plato übrigens grade diese Frage so ausführlich behandelt, hat seinen Grund wohl darin, dass zu seiner Zeit die grosse Menge ihre Weisheit fast ausschliesslich und mit Vorliebe aus der Dichtung schöpfte, dass was der Dichter über Moralität und Vernunft lehrte, fast als allgemeine Norm erfasst wurde. Es lag daher unserm Philosophen, um seinen eigenen ethischen Sätzen desto mehr und desto allgemeinere Geltung zu verschaffen, der Erweis ob, dass die Dichter, fern von der Erkenntniss des absoluten Wesens der Dinge, wahre Weisheit nicht lehren können (vgl. X. 599 A.)

Es erübrigt noch, einen flüchtigen Blick auf den Gang der Argumentation selbst zu werfen, wenngleich ein umständlicheres Eingehen in dieselbe ausserhalb der Grenzen unseres Vorwurfs liegt. In Anbetracht des höchsten Ideals der menschlichen Seelenverfassung, wie Plato es durch den ganzen Dialog entwickelt, erwartet ihn an unserer Stelle ein zweifacher Nachweis. Einmal ist darzuthun, dass die mimische Poesie dem Vernunfterkennen schadet und sodann zu beweisen, wie sie in Folge dessen der Moralität weit entfernt, ihr förderlich zu sein, vielmehr Eintrag thut. Beides erweist Plato in wohlgeordneter Weise. Zu dem ersten dieser beiden Sätze bahnt er sich den Weg durch tieferes Eindringen in die Natur der Nachahmung (vgl. X. 595 A. bis 602 E.). Von allen Dingen der Erscheinungswelt argumentirt er unter Beziehung auf frühere Erörterungen, giebt es urbildliche Ideen (*εἴδη*), deren Abbilder jene sind; demnach bildet jede nachahmende Kunst nichts Anderes als Abbilder von Abbildern und steht daher im dritten Grade von dem absolut Seienden, von der Wahrheit entfernt (vgl. 597 E.) Wie sollte daher der Dichter Erkenntniss des Wahren vermitteln können? Muss er nicht vielmehr durch den Schein blenden? Der Dichter hat kein Wissen (*ἐπιστήμη*) von allen den Gegenständen, welche er darstellt; er blendet nur durch die anmuthige und bestechende Form seiner Dichtungen, haftet am Scheine, ohne in das Wesen der Dinge zu dringen (vgl. 602 B.) Doch wegen des Mangels an metaphysischem Erkennen bringt wieder die mimische Dichtkunst nothwendigerweise auch moralisch Schaden und macht dadurch unglücklich (vgl. 602 A. bis 608 B.). Sie dient dem unedlerem Theile der menschlichen Seele, sofern sie nur auf die sinnlichen Affekte wirkt; dadurch aber, dass sie diesen nährt und stärkt, schwächt sie im Vernunftvermögen das Edle im Menschen. Eine verderbliche Verfassung führt der nachahmende Dichter in die Seele des Individuums ein, indem er dem unvernünftigen Theile der Seele schmeichelt (*τῷ ἀνοήτῳ ψυχῆς*).

Vom Einzelwesen wendet Plato den Blick zu seinem Idealstaate, dem grösseren in seinem Dialoge entworfenem Gemälde, zurück; auch im Staate wird die Aufnahme aller auf die Affekte wirkenden Poesie (ἡ ἡδυσμένη μοῦσα) die innere Harmonie stören, und statt des Gesetzes und der Vernunft wird die Leidenschaftlichkeit (ἡδονὴ καὶ λύπη) herrschen (vgl. 605 B. u. 607 A.). Vor all' diesen Täuschungen und schädlichen Einflüssen der Poesie vermag sich nur die Erkenntniss des Guten und Wahren zu sichern, daher liegt nur in der Vernunft und der Moralität das absolute Glück.

Die Beantwortung der Frage über den Glücksstand des „Gerechten" und „Ungerechten" hat, nachdem sie durch verschiedene sich schneidende oder sich berührende Kreise der Untersuchung geführt ist, nunmehr ihren Abschluss gefunden, doch zunächst nur so weit, als der Glücksstand im diesseitigen Leben sich darstellt. Freilich werden wir nicht umhin können, das letzte aus dem Wesen der mimischen Poesie entlehnte Argument einigermaassen anzufechten, da uns bei Plato hier ein gewisser Mangel an Einsicht in das Wesen der nachahmenden Kunst obzuwalten scheint. Nicht das bloss werden wir zu verwerfen haben, dass die nachahmende Poesie und Kunst überhaupt nur der unedleren Seite des Menschen angehören, sondern nicht minder die Art und Weise, wie Plato die Kunst sich construirt; ein übles Missverständniss liegt augenscheinlich namentlich darin, dass die nachahmenden Künstler nichts anders als „tertiäre" Bildungen zu schaffen im Stande sein sollen, oder, wie Plato es nannte, nur Abbilder von den mannigfachen Abbildern der urbildlichen einheitlichen Idee, während doch der Künstler, der Maler und Dichter aus seinem Genius heraus, mithin aus der in seinem Geiste erzeugten Idee Concretes selbstständig schafft. Näher auf diese Punkte einzugehen, ist hier jedoch nicht der Ort; und von platonischem Standpunkte aus ist die dialektische Nichtigkeit des letzten Arguments unbestreitbar, zumal wenn man, worauf Plato selbst uns hinweist und was wir schon oben kurz andeuten durften, den Gegensatz bedenkt, welcher sich damals, wie schon früher zwischen Poesie und Philosophie geltend machte (παλαιά τις διαφορά oder ἐναντίωσις 607 B. C.). Wir haben uns vielmehr nun den zur Erörterung gelangenden zwei Punkten des 10. Buches und somit den letzten Theilen der grossartigen Composition zuzuwenden.

Wenngleich dieser letzte Theil, wie aus unsrer Darstellung erhellen wird, sich wiederum in mehrere Kreise gliedert, so wird es nicht unnützlich sein, gleich vorwegs das herauszuheben, was für ihn im Zusammenhange mit den früheren Untersuchungen ganz besonders charakteristisch ist. Es scheint uns mit Erdmann (vgl. Gesch. u. Phil. 1. Bd. 2. Aufl. p. 609) hier der erste im Alterthume gemachte Versuch eine Theodicee gefunden werden zu müssen, in welcher „durch die behauptete Prä- und Postexistenz der Seelen die Gottheit vor allem Anschein der Ungerechtigkeit sowie eines willkürlichen Eingreifens in die Sphäre der Freiheit sichergestellt wird." Nachdem Plato den absoluten Werth, den die Tugend an und für sich hat, aus ihrem inneren Wesen heraus festgestellt und mit dem Unsegen des Sittlich-Schlechten an sich verglichen hat, geht er nun daran, die mittelbaren und äusseren segensreichen Folgen der Moralität für dieses wie für jenes Leben zu entwickeln (vgl. 612 C. D. u. II. 387 C.) Dadurch kann die der ganzen letzten Reihe der Erörterungen zu Grunde liegende Frage über den Glücksstand des Sittlich-Guten und des Sittlich-Schlechten von einem neuen und letzten Gesichtsorte aus beantwortet werden. Erinnern wir uns dabei der oben im 1. und 2. Buche entwickelten sophistischen Ansichten, welche dem vollkommen Tugendhaften keineswegs absolutes Glück, dem Lasterhaften unter Umständen

5

Wohlsein vindiciren, so erhalten wir hier die schönste Lösung jener Disharmonie zwischen dem, was sein soll, und dem was ist: sie giebt die im jenseitigen Leben zu erwartende Vergeltung, welche Plato hier aufzeigt. Durch diese wird Jedem der ihm gebührende Lohn zu Theil; denn gerecht ist die Gottheit. Wie so einerseits die Möglichkeit der Vergeltung den Unsterblichkeitsglauben zur Voraussetzung hat, so wird auf der anderen Seite die Nothwendigkeit der Vergeltung ein neues Argument für die Unsterblichkeit, welche an unserer Stelle besonders aus der Unvernichtbarkeit der Seele durch ein Uebel oder Laster erwiesen wird. So nothwendig nun die Auflösung jenes Missklanges in eine wenn auch erst später eintretende wirkliche Harmonie ist, so eng ist die Verbindung dieses letzten Theiles der Composition mit allen vorhergehenden Erörterungen. Zugleich ergiebt sich aus den oben gemachten allgemeinen Bemerkungen, dass diesen Abschnitt unser Philosoph sich nothwendigerweise in drei Kreise auseinanderlegen musste. Zunächst war ein kurzer und zwar, wie wir nachher gleich sehen werden, nothwendig nur ein kurzer, mit dem Hauptvorwurf des ganzen Dialogs im engen Zusammenhang bleibender Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu geben (vgl. 608 C. bis 611 B.). Dadurch war der Weg geebnet, um den Lohn des Sittlich-Guten und die Bestrafung des Sittlich-Schlechten aufweisen zu können und zwar nicht nur, wie die Vergeltung sich zunächst im irdischen Leben einführt, — dies entwickelt eine zweite kürzere Reihe von Betrachtungen, die in 611 C. bis 619 E. enthalten sind — sondern vornehmlich, wie sie im Jenseits sich darstellt; und dass auf diesem letzten Punkte grade der Hauptnachdruck ruht, zeigt schon die Ausführlichkeit der einschlägigen Erörterungen (vgl. 604 A. bis zum Ende des Dialogs). Wir haben uns nun diesen drei Kreisen der Untersuchung im Einzelnen zuzuwenden, um die innere Gliederung in möglichst helles Licht zu setzen.

Plato, im Begriff die Belohnungen darzustellen, welche der Tugend nicht nur in diesem Leben, sondern auch in der Ewigkeit auf dem Fusse folgen, hat für's Erste einen Beweis der Unsterblichkeit der Seele anzutreten. Dieser läuft an unserer Stelle darauf hinaus, dass die Seele durch ein ihr innewohnendes Verderben, das heisst, durch das Böse keineswegs zu Grunde gerichtet werden kann, während die übrigen Dinge durch das ihnen eigenthümliche Schlechte den Untergang finden müssen. Zwar giebt es für die Seele in den Lastern etwas, was sie schlechter macht; indess die Lebenskraft derselben zu vernichten und aufzulösen, vermögen sie nicht; ein unzerstörbares Wesen ist demnach die Seele. Noch weniger ist ein ihr fremdartiges, rein äusseres Uebel, wie Verderben und Krankheit des Leibes es ist, im Stande sie zu vernichten. Von selbst ergiebt sich die Folgerung, dass, wenn die Seele weder durch ein ihr eigenthümliches, noch durch ein fremdartiges Uebel vernichtet werden kann, sie ewig fortdauern, d. h. unsterblich sein muss. Ungerechtfertigt wird uns der Vorwurf erscheinen müssen, welchen Schleiermacher gegen die Kürze dieser Argumentation erhebt, wenn er in seiner Einleitung S. 58 sagt: „Fast ebenso wunderbar aber scheint es, dass dieser grosse Gegenstand, d. h. die Unsterblichkeit der Seele, ganz leicht auf kaum ein Paar Blättern abgemacht ist?“ Ungerechtfertigt deshalb, weil Plato, wenn er an unserer Stelle die Unsterblichkeitslehre wie anderwärts durch eine Fülle von Argumenten ausgeführt hätte, dadurch die organische Einheit der ganzen Composition in empfindlicher Weise gestört haben würde. Denn abgesehen davon, dass im ganzen Zusammenhange unsres Dialogs die Unsterblichkeit der Seele nichts Anderes als eine anderwärts zur Genüge als richtig bewiesene Voraussetzung für die Lehre von der Vergeltung sein kann, darf hier zu Gunsten der Einheit des Ganzen nur ein Argument beigebracht werden, welches mit der Frage über Wesen und Wirkung des

Sittlich-Guten an sich als dem Hauptobjekte des Dialogs auf's Engste zusammenpasst. Dieser innere Zusammenhang aber scheint uns darin zu bestehen, dass Alles, was das Gegentheil des Sittlich-Guten ist, nachträglich als dasjenige angeführt wird, wodurch die Seele zwar nicht völlig vernichtet, aber verschlechtert wird, unbeschadet dessen sie also ewig fortlebt. Dadurch schafft Plato sich zugleich die beste Gelegenheit, die vier Arten der seelischen Uebel, die Laster, aufzuzeigen, und sie als Gegensätze der oben construirten Cardinaltugenden zu entwickeln, indem er der *σωφροσύνη* die Zügellosigkeit (*ἀκολασία*) entgegenstellt, der *ἀνδρεία* die Willensschwäche oder Energielosigkeit in der *δειλία*, der *σοφία* den Mangel an Einsicht in die höchste und letzte Idee des Guten und Wahren (*ἀμαθία*) und endlich der universalen Tugend der *δικαιοσύνη* die allgemeine Disharmonie des Seelenlebens, die Schlechtigkeit in moralischer Bedeutung (*ἀδικία* cf. 609 B. C. ff.). Kurz, nur so und nicht anders durfte Plato hier argumentiren, nur so viel und nicht mehr des Beweises konnte hier beigebracht werden, wenn das harmonische Verhältniss der einzelnen Theile der Composition gewahrt bleiben sollte.

Nach dieser Beweisführung hätte Plato gleich übergehen können, den hohen Lohn, welchen die Tugend in der Ewigkeit findet, darzustellen; indess liegt ihm hier, wo er überhaupt die ausserordentlichen und äusseren Folgen der Tugend zeigen will, das Erdenleben zunächst noch näher; dieses darf schon der Vollständigkeit wegen nicht übergangen werden. Daher wird den irdischen Verhältnissen eine, wenn auch kürzere Reihe von Erörterungen gewidmet. Wenngleich oben unser Philosoph als seine Aufgabe ausdrücklich aufgestellt hatte, das Wesen der allumfassenden Tugend und des entgegengesetzten Seelenzustandes ohne alle Rücksicht auf Lohn oder Strafe zu entwickeln, damit die Tugend an und für sich als das höchste Gut erschiene (vgl. II. 367 D.), wenn auch diese Sonderung des Wesens an sich von den mittelbaren und äusseren Folgen geeignet war, eine um so reinere Anschauung beider zu geben, so kann doch nun nach allseitiger Erfüllung dieser Aufgabe mit vollem Recht zum Schluss auch auf den äusseren Lohn hingewiesen werden, welcher dem nach Tugend Strebenden nicht nur in dem irdischen, sondern auch in dem ewigen Leben zu Theil wird. Dass durch diese Hinzufügung jene reine Auffassung getrübt und unrein werde, dem steht die sittliche Erhabenheit und Lauterkeit der Gesinnung, welche das Ganze durchweht, entgegen. Noch mehr; es ist in der That ein erhabener Gang, die Tugend zuerst rein und in ihrer lauteren Würde darzustellen, und dann erst die für die Tugendübung unwesentlicheren, schmückenden Beiwerke hinzuzufügen. So dürfen jetzt die Belohnungen gezeigt werden, mit denen der Tugendhafte schon im Erdenleben nicht minder von Göttern wie von Menschen geehrt wird; so muss der Sittlich-Gute als der Gottgeliebte (*θεοφιλής*), wie der Lasterhafte als der Gottverhasste (*θεομισής* cfr. 612 E.) hingestellt und gezeigt werden, wie deshalb dem Ersteren Alles zum Guten ausschlägt; so darf es andererntheils ausgesprochen werden, dass auch die Menschen nur den Tugendhaften achten, lieben und ehren.

Jetzt erst kann zur Vergeltung im jenseitigen Leben übergegangen werden (vgl. 614 A.), jetzt darf unser Philosoph auf Lohn und Strafe hinweisen, welche Tugend und Laster in der Ewigkeit finden werden. Hier beginnt das, was wir oben mit Erdmann als den ersten Versuch einer Theodicee bezeichnen durften, welche zugleich zu einer begeisterten und begeisternden Apokalypse wird; und dies Alles in der anmuthigen Hülle eines Mythus, in dem Plato einen aus dem Hades zurückgekehrten Armenier auftreten und im Auftrage der Richter der Unterwelt vom Zustande der Seelen im Jenseits berichten lässt (vgl. 614 D.). Dabei erweitert sich seine Ausschau; er erzählt vom Zugang in den Himmel und in die Unterwelt, von den

Gerichten, der Wanderung und der Rückkehr der Seelen in das Gebiet des Werdens, und beschreibt das Himmelsgewölbe, die Bewegungen der Himmelskörper und die Harmonie der Sphären; kurz, er webt alle die Bande, welche Himmel und Erde verknüpfen. Der Mythus, über dessen Natur und Gebrauch bei Plato hier eingehender zu handeln, nicht unsere Aufgabe sein kann, repräsentirt an unsrer Stelle das Wesentliche der platonischen Ontologie und Kosmologie; in ihm vereint Plato, wie es in seinen Mythen stets der Fall zu sein pflegt, die Vorstellungen des Volksglaubens, die Philosopheme der Naturphilosophen und die Lehren der Dichter mit seinen eigenen Gedanken unter einen grossartigen Rahmen. In welch' organischem Zusammenhange aber dieser Mythus mit dem Hauptvorwurf des ganzen Dialogs steht, wird um so klarer, je schärfer man den Hauptgedanken des ersteren heraushebt. Dieser scheint uns in dem Satze zu liegen, dass die Tugend ausser dem Lohne, der in ihrem Wesen ruht, auch die heilsame Folge hat, dass beim Beginne des neuen Lebenskreislaufes der vollkommen Tugendhafte sich das Loos erwählen wird, welches ihm wahrhaft förderlich ist; die Gottheit ist an der Wahl unschuldig, sie ist ewig gerecht und greift nicht willkürlich in die Sphäre der Freiheit. Nachdem durch die Gänge der bisherigen Untersuchungen erwiesen worden ist, dass im irdischen Leben des Individuums die „Gerechtigkeit" als Bethätigung der Erkenntniss des Guten und Wahren die Quelle alles guten Handelns ist, erweitert sich jetzt die Ausschau und vergrössert sich der Umkreis der Gegenstände: in den Zügen eines noch grossartigeren Gemäldes wird gezeigt, wie durch das ganze All der Dinge in der natürlichen wie in der sittlichen Welt ewig die göttliche „Gerechtigkeit" herrscht, welche nach unwandelbarem Gesetz das Sittlich-Gute belohnt, das Sittlich-Schlechte straft. So geht auch aus den hier zur Darstellung gelangten Hauptgedanken zur Genüge hervor, dass der Hauptvorwurf des ganzen Dialogs ein rein ethischer ist. Auch den Ausführungen Schleiermacher's werden wir hinsichtlich des organischen Zusammenhanges dieses letzten Theiles mit dem Ganzen der Composition beizustimmen haben, wenn er in seiner Einleitung p. 61 zu unsrer Stelle sagt: „Und ebenso kann man sagen, dass die pädagogischen Einrichtungen des platonischen Staates ein ganz neues Licht erhalten durch das, was hier über den Einfluss des gegenwärtigen Lebens auf das künftige gesagt wird. Denn dort oben, wo in kunstreicher Verbindung des unvermeidlichen Geschicks und der freien Wahl die neue Lebensentscheidung fällt, kommt alles darauf an, dass die Seele richtig zu wählen geeignet sei, und nicht von den Eindrücken dessen, was ihr in dem vorigen irdischen Leben begegnet sein mag, zu stark beherrscht werde, um das ihrem inneren Zustande Angemessene und sie Fördernde ergreifen zu können." — Doch Alles dies herauszufinden hat Plato fast nur dem Leser überlassen. Waren die Vorhallen und Eingänge zu den Untersuchungen von Plato mit bewusster Absicht einfach und schmucklos gebaut, so können wir diesen Mythus, welcher den würdigen Schluss des Ganzen bildet, mit Recht einen mit aller Pracht und einer in's Detail gehenden grossartigen und sinnreichen Ornamentik ausgeführten Tempelbau nennen, in dem die ewige Wahrheit wohnt; in einem schönen Bilde haben ihn im Gegensatz zu den „Vorhöfen" und dem „Heiligen", wohin der Philosoph Vernunft und Phantasie zuvor führte, die Erklärer als das endlich erschlossene „Allerheiligste" bezeichnet.

Die ganze Unterredung schliesst Plato geschickt in der Weise, dass er, gestützt auf die breite Basis aller angestellten Erörterungen mit nachdrücklichen Worten in der moralischen Vollkommenheit als der Bethätigung der Erkenntniss des Guten und Wahren, in der *δικαιοσύνῃ μετὰ φρονήσεως* 621 C., nochmals das für das Individuum erstrebenswerthe höchste Gut zeigt,

wird sich von selbst, wie dies durch das Ganze hindurch der Fall war, wiederum die Parallelen zwischen den ethischen und politischen Aufgaben ergeben, insofern nur die Tugenden des Einzelnen den idealen Staat ermöglichen. Nur so kann der Einzelne, schliesst Plato, während des Erdenlebens mit sich selbst wie mit der Gottheit in Freundschaft leben, nur so nach errungenem Siege in der Ewigkeit die süssesten Früchte der Tugend geniessen (vgl. 621 B. C. D. mit IV. 443 D.).

Fassen wir zum Schluss den gesammten Inhalt des 10. Buches, was bei seiner reichen Fülle nicht unnützlich sein wird, unter eine Perspective zusammen, so wird uns das 10. Buch der Politie als der Epilog des Ganzen erscheinen müssen, dessen Prooemium, wie aus unserer Darstellung erhellt sein wird, das 1. Buch bildet. Schon im Eingange des 1. Buches werden wir auf das 10. hingewiesen, denn wenn (352 D. bis 354 A.) die Frage über den Glücksstand des Sittlich-Guten und des Lasterhaften angeregt wird, so wird sie offenbar im 10. Buch erst ganz vervollständigt. Zudem durften wir oben schon darauf hindeuten, dass mit dem Ausgange des 9. Buches (vgl. IX. 592 A. u. B.), wenn wir auf das III. 367 D. u. 368 C. von Plato aufgestellte Thema zurückblicken, das ganze Werk abgeschlossen erscheinen konnte; die Hinzufügung weiterer Erörterungen konnte und musste zunächst als eine Ueberschreitung der gesteckten Grenzen angesehen werden. Indess wird sich wohl Niemand dem Eindrucke verschliessen können, dass ein Abschluss so weit greifender und erhabener Betrachtungen mit dem 9. Buch ein zu matter und nüchterner gewesen wäre. Die Phantasie des Lesers musste zum Schlusse einen kühneren Flug nehmen; nicht nur auf seinen Verstand, sondern auch auf das Gefühl musste zumal beim Abschlusse des ganzen Baues, gewirkt, Staunen und Bewunderung von Neuem erregt werden. Dies konnte durch Nichts in höherem Maasse geschehen, als durch eine Betrachtung über den ewigen Lohn der Tugend, welcher sich naturgemäss die erhabene Lehre von der Unsterblichkeit, von der Wanderung und der Rückkehr der Seelen zum neuen Dasein anschloss. Ein grossartigerer und zugleich passenderer Abschluss konnte dem Ganzen nicht gegeben werden, als es durch jenen mit üppiger Phantasie ausgestalteten Mythus geschieht, welcher der auf den Idealzustand nicht allein des Individuums, sondern zugleich auf die Staatsgemeinschaft gerichteten Untersuchung insofern auf die kunstvollste Weise angepasst ist, als der Blick über den bisherigen Gesichtskreis hinaus erweitert, und darauf hingedeutet wird, wie in höchster Potenz durch das All der Dinge, den „Weltstaat", die göttliche Gerechtigkeit herrscht.

So bildet das 10. Buch ein nothwendiges letztes Glied der Kette; und wir werden in dieser Beziehung der Ansicht Rettigs beipflichten, wenn er in seinen Prologg. p. 280 sagt: „Die alten Autoren und ganz besonders Plato begnügten sich nicht Werke zu schreiben, welche nur diejenigen, die ausschliesslich Belehrung suchten, befriedigten, sondern auch für solche wollten sie schreiben, welche von einer wohlangelegten und kunstreichen Composition Genuss und Freude haben wollten."

Daher erscheint uns die Ansicht Schleiermachers völlig ungerechtfertigt wenn er in seiner Einleitung zu Pol. p. 55 erklärt, dass das 10. Buch wohl schwerlich von einem Leser vermisst sein würde. Noch weniger begründet ist unsrer Ueberzeugung nach das Verfahren C. Th. Hermanns, welcher nicht nur das 10. B. der Politie erst „nach geraumer Zeit" den übrigen, mit denen es nur recht wenig zusammenhinge, gefolgt sein lässt, sondern überhaupt den ganzen Dialog in zeitlich wie stofflich auseinanderliegende Stücke zerreisst (vgl. Hermann, Gesch. der platon. Philos. I. Bd. p. 536 ff.). Eines Näheren auf dieses hyperkritische Ver-

fahren einzugehen, ist hier nicht des Ortes, es genügt vielmehr auf Stallbaum's proll. p. LXXXI. zu verweisen. In der That grade durch die im 10. Buche niedergelegten Betrachtungen erhält einen würdigen Schlussstein der nach oben strebende und nach oben weisende Bau, dessen Pfeiler auf die ewigen Wahrheiten gegründet sind, die als der Ausdruck des göttlichen Denkens und Wollens erscheinen und welche als Ideale der moralischen Vollkommenheit und als Musterbilder für das sittliche Handeln dem Menschen von der Gottheit geoffenbart werden.

Als das Universalste und Vollendetste aller platonischen Werke, hat sich demnach die Politie dem prüfenden Blick erwiesen; denn der Philosoph hinterliess der Nachwelt in ihm einen unerschöpflichen Born erhabener Philosopheme über Ethisches, Politisches, Pädagogisches, Dialektisches, ohne der Poesie und der schönen Künste zu vergessen; ein Werk haben wir in ihm auf dessen Blättern die ganze Fülle platonischer Lebenserfahrung und Weisheit niedergelegt ist, bei dem wie Wieland in den Briefen Aristipps (vgl. 4. Buch 4. Brief) bezeichnend sagt, Plato alle Kräfte seines Geistes und den ganzen Reichthum seiner Phantasie, seines Witzes und seiner Beredsamkeit aufgeboten zu haben scheint, um das Vollkommenste, was er vermochte hervorzubringen, ein Werk, bei dem es ihm gelungen ist, nicht nur alle seine Vorgänger, sondern in gewissem Sinne auch sich selbst zu übertreffen.